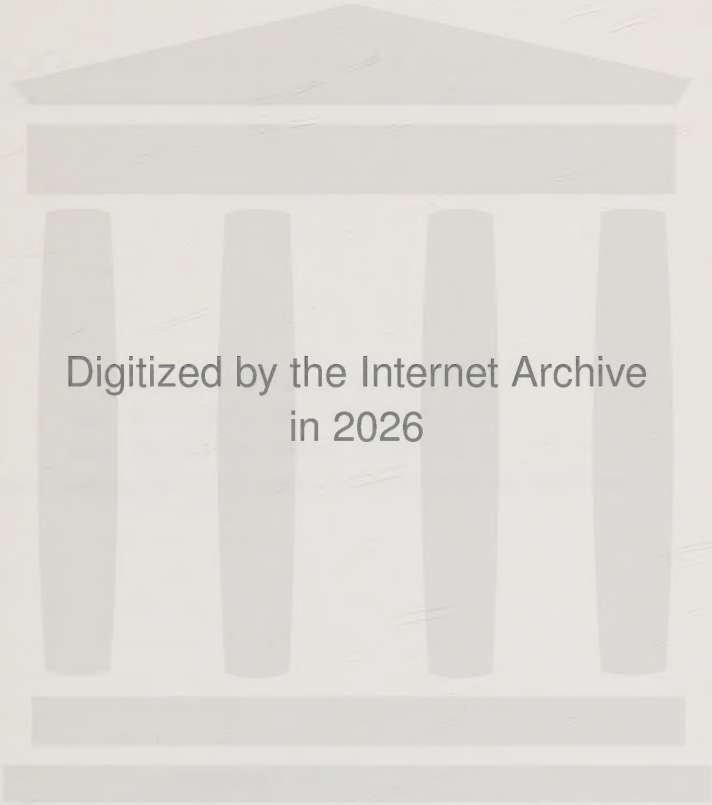
GESETZ UND FREIHEIT

Zum Problem der Autonomie bei I. Kant

Maximilian Forschner

1982


Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41546014_0037

Druck- und Verlagsanstalt

Werner Blasaditsch · 89 Augsburg · Theodor-Heuss-Platz 3 · Telefon (0821) 25563

Printed in Germany

G E S E T Z U N D F R E I H E I T

Zum Problem der Autonomie bei I.Kant

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophischen Fakultät I
der Ludwig-Maximilians-Universität zu München

vorgelegt von
Maximilian Forschner
aus Reichling

1972

Referent: Professor Dr. Helmut Kuhn

Korreferent: Priv. Doz. Dr. Bernhard Waldenfels

Tag der mündlichen Prüfung: 20. 12. 1972

INHALT:

§1 KRITIK UND AUTONOMIE
a) Voraussetzungen der Kritik S.1
1) Der Entschluß zum Selbstdenken S.1
2) Die Möglichkeit radikaler Distanz zur Geschichte S.3
b) Interpretationen des Kritikbegriffs S.7

§2 DIE 'AUTONOMIE DER NATUR' IN DEN FRÜHSCHRIFTEN DER 50-ER UND FRÜHEN 60-ER JAHRE S.12

§3 DIE ANTHROPOLOGISCHE WENDE DER 60-ER JAHRE S.29
Die Grundlegung einer neuen Philosophie der Moral
a) Kant und Wolff:Das Gesetz der Natur S.32
b) Kant und Crusius:Die Verbindlichkeit als Gesetz Gottes S.45
1) Der neue Begriff der Vollkommenheit S.45
2) Die Begrenzung des Rationalismus S.49
3) Verbindlichkeit als Grundprinzip der Ethik..S.49
c) Kant und Hutcheson :Moralisches Gefühl und sittliche Verpflichtung S.56
1)Allgemeine Problemstellung S.56
2) Kritik des moralischen Gefühls S.59
3) Historischer Entwicklungsgang S.61
d) Kant und Rousseau:Der allgemeine Wille -Gesetzgebung aus Freiheit S.76
1) Exkurs:Rousseaus Geschichtsphilosophie,Gesellschaftstheorie und Menschenbild S.76
2) Die Volonté générale und Kants Regel des allgemeinen Willens S.82
3) Moralisches Gefühl und sittliche Freiheit ..S.89
4) Freiheit als Bestimmung des Menschen S.95
5) Freiheit,Gleichheit,Verbindlichkeit.Die endgültige Lösung des moralphilosophischen Grundproblems S.98
6) Vernunft und Freiheit S.102

§4 KRITIK DER REINEN VERNUNFT:THEORETISCHE AUTONOMIE ..S.108
a) Zum Begriff der Kritik S.111
b) Zum Begriff der Natur:die Autonomie des Verstandes S.115
1) Die kopernikanische Wende S.116
2) Der Begriff der Erscheinung S.123
3) Der Begriff der Kausalität S.128

§5 DAS PROBLEM DER FREIHEIT IN KRITISCHER SICHT S.132
a) Der kosmologische Freiheitsbegriff S.133
b) Der anthropologische Freiheitsbegriff S.150

§6 DAS PROBLEM DER PRAKTISCHEN VERNUNFT S.158
a) Zum Begriff der praktischen Vernunft S.158
b) Die Gesetzlichkeit der theoretischen und praktischen Vernunft S.165
c) Autonomie und Heteronomie S.180
d) Das sittliche Bewußtsein:das Wissen um Freiheit und das Faktum der Vernunft S.195
1)Das Sittengesetz als Implikat der menschlichen Freiheit S.196
2)Autonomie als Postulat des Faktums der Vernunft S.224

§7 VERNUNFT UND INTERESSE S.239
a) Der Begriff des Interesses S.239
b) Die Vernunft in der Natur - Die Heautonomie der Urteilskraft S.244
c) Die Vernunft im empirischen Menschen - Das moralische Gefühl S.247

NACHWEISE,QUELLEN,LITERATURVERZEICHNIS S.251

' ὅταν γὰρ ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα 1
φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν,
οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες
ἑαυτοῖς εἰσιν νόμος '

PAULUS, Röm 2.14

§1 KRITIK UND AUTONOMIE

Die Bestimmung dessen, was I. Kant unter dem Terminus Autonomie versteht, welche Rolle dieser Begriff im Rahmen seines Denkens explizit und implizit zu besetzen weiß, hat auszugehen von einer Analyse des selbstgenannten Anfangs der Philosophie, von einer Klärung dessen, was das 'propädeutische Geschäft' der Kritik zu leisten vorgibt. Dabei wird deutlich, daß der Gedanke der Autonomie nicht nur die Mitte bzw. das Ziel seiner praktischen Philosophie beschreibt, sondern bereits die ersten Schritte auf dem Weg zu einer Kritik der theoretischen und praktischen Vernunft begründet und leitet.
Zu erhellen sind in diesem Zusammenhang die Voraussetzungen der kritischen Arbeit, der Begriff der Kritik im engeren Sinn, das zu kritisierende Objekt und der Weg der Durchführung. Die Thematik der Autonomie berührt dabei vor allem das Problem der Voraussetzung und des Maßstabs der Kritik. Ihre Bedeutung folgt aus dem Anspruch Kants, in der kritischen Wende eine Grundlegung zu bieten, die alles frühere Philosophieren zum weglos herumtappenden Prolog degradiert und allem weiteren zumindest das methodische Fundament der Wissenschaftlichkeit, "den sicheren Weg der Wissenschaft" (KrV B IX) beschert. War er doch selbst der Überzeugung, mit der Kritik der reinen Vernunft eine "ganz neue Wissenschaft" (Prol. IV, 262) entdeckt zu haben, blieb auch die Realisierung seiner Idee nicht schuldig und äußerte abschließend die Zuversicht: "wer einmal Kritik gekostet hat, den ekelt auf immer alles dogmatische Gewäsche, womit er vorher aus Noth vorlieb nahm, weil seine Vernunft etwas bedurfte, und nichts Besseres zu ihrer Unterhaltung finden konnte." (Prol. IV, 366).

a) Voraussetzungen der Kritik:

1) Der Entschluß zum Selbstdenken

Zunächst fällt auf, daß Kant in der Beschreibung der Voraussetzungen, in der Legitimierung der Notwendigkeit und in der gesamten Durchführung seines "Traktat(s) von der Methode"

(KrV B XXII) der theoretischen Vernunft das Wort Autonomie bzw. autonom nicht verwendet. Dies besagt indessen wenig angesichts der sachlichen Präsenz und grundlegenden Bedeutung des Gedankens; er kann nun freilich nicht in einer Definition an den Beginn einer Untersuchung gestellt werden, sondern bedarf einer schrittweisen Entbergung jener Momente, die im Rahmen der Kritik der praktischen Vernunft und der Kritik der Urteilskraft zur ausdrücklichen Darstellung und näheren Bestimmung kommen.

Kants philosophische Intention setzt sich a limine ab gegen die von Gelehrten, "denen die Geschichte der Philosophie ... selbst ihre Philosophie ist" (Prol. IV,255), deren Denken im Tradieren von Gedachtem zur fremden Geschichte verblaßt; sie wendet sich an jene, "die aus den Quellen der Vernunft selbst zu schöpfen bemüht sind" (ebd.; Hervorhebung von mir). Die zweifache grammatikalische Bezugsmöglichkeit dieses 'selbst' verweist auf zwei Momente in der Sache: aa) kritische Vernunft hat es primär mit sich selbst zu tun, mit ihren eigenen Quellen und Möglichkeiten, bb) sie vollzieht sich nicht als distanzierte Benachrichtigung der Welt von bereits anderwärts Geschehenem und Vorhandenem; es geht vielmehr um das selbsttätige Hervorbringen einer Grundmöglichkeit. (Prolegomena sind deshalb Regeln, die nicht den Vortrag einer schon vorhandenen Wissenschaft anordnen, sondern Hilfen, "um diese Wissenschaft selbst allererst zu erfinden." (Prol. IV,255). Philosophische Reflexion hat dementsprechend den freien Entschluß zum Selbstdenken zur unabdingbaren Voraussetzung, sie kann nur beginnen mit einer spontanen Inbesitznahme ihrer eigenen Kraft, um der Unmündigkeit, dem "Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen" (Aufklärung, VIII,35) zu entwachsen. Denken geschieht nach Kants Auffassung nicht von selbst, es gründet in einem Akt autonomer Bestimmung, der die Fesseln eigener Schwäche und fremder Autorität zu sprengen vermag; das Joch der Unmündigkeit muß eigenhändig abgeworfen werden (vgl. Aufklärung, VIII,36). Damit sind auch, in einer ersten anthropologischen Phänomenologie, die Ursachen und dominierenden Hindernisse genannt, die sich der Freiheit aufklärenden Denkens entgegenstellen.

"Faulheit und Feigheit sind die Ursachen, warum ein so grosser Theil der Menschen, nachdem sie die Natur längst von fremder Leitung frei gesprochen... dennoch gerne zeitlebens unmündig bleiben; und warum es anderen so leicht wird, sich zu deren Vormündern aufzuwerfen (Aufklärung, VIII,35).

Die Notwendigkeit einer kritischen Selbstbesinnung resultiertalso allgemein aus dem allenthalben konstatierbaren Faktum, daß die Vernunft in die Endlichkeit der menschlichen Naturund ihrer Geschichte eingelassen ist, daß die Möglichkeit vernünftigen Erkennens und Lebens nicht immer schon wirklich ist. Denn ihre prinzipielle Souveränität sieht sich meist von der Herrschaft fremder Mächte unterdrückt, ihre Reinheit durch heteronome Bestimmungen befleckt, ihre Einsicht durch fremde Interessen und daraus resultierende Vorurteile verdeckt. Kritik ist deshalb einer "Revolution" (KrV B XI), einer "Läuterung" (KrV B XXIV), einer "Aufklärung" (KrV A X) von Unterdrücktem, Vermischtem, Verleugnetem und Verdunkeltem durch sich selbst vergleichbar.

2) Die Möglichkeit radikaler Distanz zur Geschichte

Im Entschluß zum Selbstdenken konstituiert sich die Vernunft zu einem souveränen Gerichtshof, dessen Satzungen ihre eigene Gesetzlichkeit, dessen Angeklagte ephemere Meinungen unwissenschaftlicher Alltäglichkeit wie naturwissenschaftliche Hypothesen und vorgeblich 'reine', metaphysische Vernunfterkenntnisse sind, die sich unausgewiesenermaßen mit dem Mantel fragloser Gültigkeit bekleiden. Es ist also die das Denken der Aufklärung beherrschende Auffassung vom Vorurteil[1] und seiner Überwindung, die von den ersten Anfängen

[1] Zur Diskreditierung des Vorurteils in der Aufklärung vgl. H.G. Gadamer, Wahrheit und Methode, Tü ²1965, 256ff. Kant steht damit in einer Tradition, die in F. Bacons Lehre von den Vorurteilen eine erste grundlegende Explizierung erfuhr. Bacons Traktat von der neuen Methode der Naturforschung, die nicht mehr auf die voreilige Verallgemeinerung alltäglicher Erfahrung (anticipatio naturae) vertraut, sondern durch methodisch veranstaltete Experimente, durch vielfach variierte Beobachtungen gestützt den schrittweisen Aufstieg zu den Axiomen der Naturgesetzlichkeit wagt (interpretatio naturae; vgl. The advancement of learning, Works ed. Ellis u. Spedding, III, 389, Novum Organum, I,161), sieht als unerläßliches propädeutisches Geschäft die Disziplinierung der eigenen Vernunft durch die sie verleitenden Vorurteile. Deutlich wird bereits bei Bacon der enge Zusammenhang, der zwischen einer Disziplinierung des eigenen Geis-

bis zum Opus PostumumKants Verständnis von Philosophie bestimmt, und die als fundamentale Voraussetzung das Wissen um sich selbst wie um die Natur bedingt.

"Es war eine Zeit, da man bei einem solchen Unterfangen viel zu befürchten hatte, allein ich bilde mir ein, diese Zeit sei nunmehr vorbei, und der menschliche Verstand habe sich schon der Fesseln glücklich entschlagen, die ihm Unwissenheit und Bewunderung ehemals angelegt hatten. Nunmehr kann man es kühnlich wagen, das Ansehen der Newtons und Leibnize für nichts zu achten, wenn es sich der Entdeckung der Wahrheit entgegen setzen sollte, und keinen anderen Überredungen als dem Zuge des Verstandes zu gehorchen." (Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte, I,7 (1747, Kants erste Veröffentlichung!)

Nachahmung, Gewohnheit, Neigung, im besonderen das Ansehen von Personen, der Menge, des Zeitalters (v.a. des Althergebrachten) und persönliche Eitelkeit verführen den Menschen dazu, Urteile ohne Prüfung und voraufgehende Überlegung (deliberatio) als objektiv gültige Aussagen und Grundsätze anzusehen und auszugeben. Allem gemeinsam ist dabei der Sieg des "Hang(s) zum passiven Gebrauch der Vernunft... oder zum Mechanism der Vernunft statt der Spontaneität derselben unter Gesetzen (Logik, IX, 76; vgl. SS 75-8o, sowie KrV B XXX; Aufklärung, VIII, 36, Lebendige Kräfte I, 8f).

Was in die Augen fällt ist, daß Kant genau jene Terminologie verwendet, die später bei der Abgrenzung autonomer Praxis von fremden Bestimmungen der Willkür wiederkehrt. Das Vorurteil gründet letzlich in einer Heteronomie des Verstandes, die sein spontanes Wesen überfremdet; Vorurteile sind Urteile, "die dem Verstand zuvor kommen und da dieser nachher zu spät kommt. Der Verstand ist anfangs passiv "(Refl. Nr. 2532 XVI, 4o7). In autonomer Rückkehr zu sich selbst glaubt das aufgeklärte Subjekt nun, nicht nur dem Strom persönlicher Schwächen und geschichtlicher Bedingtheit zu entrinnen, sondern auch die Kraft zu besitzen, die Bewegung der

---

tes und der Möglichkeit einer exakten Naturwissenschaft und Naturbeherrschung besteht. Erst nach erfolgter Selbstaufklärung wird ein methodischer Gebrauch der Vernunft und in entgeschichtlichter, reproduzierbarer Objektivität eine Beherrschung der Natur möglich, erst dann läutert sich die experientia vaga zu einer experientia lege certa (Vgl. Novum Organon, I, 163 ff, 2oo, v.a.2o2 ff; H.G. Gadamer, aaO 329 ff; F. Kambartel, Erfahrung und Struktur. Bausteine zu einer Kritik des Empirismus und Formalismus, Frf 1968, 78). Unter dem bestimmenden Einfluß Bacons wird denn auch eine neue Wissenschaftskonzeption geboren, die ~~die~~ die Wissenschaften nicht mehr nach den Zwecken, Zielen und Objekten des Forschens organisiert, sondern nach der Einteilung menschlicher Seelenvermögen.

Geschichte des Geistes anzuhalten, "ihre Arbeit vorderhand auszusetzen, alles bisher Geschehene als ungeschehen anzusehen... " (Prol. IV,255), um über ihre Wahrheit bzw. Unwahrheit zu richten. Die Souveränität des kritischen Denkens setzt in ihrem Programm ebenso die Schranken der condition humaine, wie die bestimmende Gewalt des Überkommenen, der Tradition, der Umstände, der gegenhandelnden Anderen außer Geltung. Ihr Bemühen richtet sich denn auch konsequenterweise nicht darauf, Vergangenes bloß historisch zu wissen, noch beabsichtigt sie, durch das Verstehen alter Produkte des Geistes sich selbst, seine Geschichte und seine Möglichkeiten besser zu verstehen. Kennzeichnend ist vielmehr die Überzeugung, im Blick auf die Sache durch Analyse, Vergleich und rationales Folgern die Begrifflichkeit anderer Denker in ihren Prinzipien und Konsequenzen selbst zu klären und dadurch ihre Wahrheit gegebenenfalls besser zu verstehen als sie sie selbst verstanden. "Ich merke nur an, daß es gar nichts Ungewöhnliches sei, sowohl im gemeinen Gespräche, als in Schriften, durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äußert, ihn sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand, indem er seinen Begriff nicht genugsam bestimmte und dadurch bisweilen seiner eigenen Absicht entgegen redete, oder auch dachte." (KrV A 314, B37o) Nicht das Gewicht eines Autors entscheidet über die Wahrheit einer Lehre, nicht das Alter und die Würde einer Überlieferung noch der Grad verbreiteter Zustimmung bzw. ihre gesellschaftliche Bedeutung, nicht ihre Legitimierung durch die Religion noch ihre Sanktionierung durch den Staat, sondern einzig die Glaubwürdigkeit, die ihr von der souverän richtenden Vernunft zugebilligt wird. "Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muß. Religion durch ihre Heiligkeit, und Gesetzgebung durch ihre Majestät, wollen sich gemeiniglich derselben entziehen. Aber alsdann erregen sie gerechten Verdacht wider sich und können auf unverstellte Achtung nicht Anspruch machen, die die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können." (KrV A XI,Anm.)

Die Infragestellung jeglicher Autorität, die Diskreditierung des Vorurteils, der Glaube an die Möglichkeit radikaler Distanz zur Überlieferung verfestigt sich zur unerschütterlichen Prämisse einer absoluten kritischen Vernunft, die die Befreiung des Geistes aus dogmatischer Befangenheit erwirkt, die durch die Aufdeckung ihres eigenen Wesens ihrer selbst Herr wird, dort zu einem abgeschlossenen Wissen gelangt, wo sie nur aus sich selbst zu schöpfen braucht (in der Metaphysik), und dort, wo sie erfahrend auf Gegebenheiten angewiesen bleibt, durch einen methodisch disziplinierten Gebrauch des Verstandes zumindest vor jedem Irrtum zu bewahren vermag. Wer die Grundsätze der Kritik durchgedacht und gefaßt hat, der wird "mit einem gewissen Ergötzen auf eine Metaphysik hinaussehen, die nunmehr allerdings in seiner Gewalt ist" und die "zur Vollendung und in den beharrlichen Zustand gebracht werden kann" (Prol. IV, 366). Kants Kritikbegriff wird also getragen von der Idee einer absoluten und sicheren Inbesitznahme der menschlichen Vernunft durch sich selbst, die keineswegs von der bangen Frage belästigt wird, ob sie überhaupt eine Möglichkeit des endlich-geschichtlichen Menschen darstellt. Von einer 'Philosophie der Endlichkeit' kann bei Kant jedenfalls nicht im Blick auf das kritisierende Subjekt die Rede sein, es sei denn, man betont damit nur jenen Aspekt, daß die Vernunft im Menschen überhaupt einer Kritik bedarf, daß Kritik einem defizienten Vernunftmodus ihre Existenz und Notwendigkeit verdankt. Im übrigen übernimmt Kant das neuzeitliche aufgeklärte Verhältnis zur Welt, dessen Selbstauffassung des Menschen den Anspruch des denkenden und kritisierenden Ich voraussetzt, aus dem innerweltlichen Menschsein, aus seiner Bindung an die Leiblichkeit, an die Gemeinschaft, an die Gegebenheit der Weltordnung und der Geschichte erkennend heraustreten zu können. Dabei leitet ihn zweifellos jenes cartesianische Ichbewußtsein, das sich in der Selbstbestimmung zum Denken einer spontanen Unabhängigkeit versichert, als das zunächst Zuverlässige das bewahrt, was es selbst in der Hand hat, die urteilende Vernunft, und Anerkennung nur dem von ihr in einer clara et distincta

perceptio Eingesehenen zubilligt[1].

b) Interpretationen des Kritikbegriffs

Der kantische Begriff einer 'kritischen Philosophie' gibt sich als Antithese zum 'Dogmatismus' überkommener, auf der Höhe der deutschen Aufklärung in Blüte stehender Schulmetaphysik. Die bisher erläuterte, allen weiteren Schritten voraufgehende Bestimmung der kritischen Vernunft zum Selbstdenken, zum autonomen Richter über tradierte Denkweisen, über 'rationale' und religiöse Erklärungen des 'Ganzen der Welt' verbindet Kant indessen mit der gesamten Aufklärungsphilosophie und damit auch mit seinem sogenannten 'vorkritischen'Denken; sie erklärt und rechtfertigt nicht eigentlich seine Benennung des Kritizismus und des kritischen Motivs als Grundlegung einer neuen Philosophie, die nunmehr mit dem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit aufzutreten vermag.
Eine die historischen Verbindungen und Trennungslinien rekonstruierende Kantinterpretation kann also auf der einen Seite nicht so vorgehen, als sei der Schritt der 'kopernikanischen Wende' ohne Boden, ohne Wegmarken, im leeren Raum erfolgt. Schon die ersten Voraussetzungen des Kritikbegriffs verweisen auf einen Rahmen, der nicht derjenige einer prinzipiell neuen Philosophie ist und es wohl auch nicht sein soll. Gerade neuere, vom Neukantianismus sich absetzende Untersuchungen haben überdies gezeigt, daß auch die Druckschriften der sog . 'kritischen Periode' mit einer überraschenden Unbekümmertheit Implikate und Resultate der Schulphilosophie weiterhin verwenden, die keineswegs nur mit dem Etikett dogmatischer Relikte bzw. einer unmaßgebli-

---

[1] Als religiöser Beginn des Gedankens der theoretisch autonomen Subjektivität wird von der Philosophiehistorie meist Augustinus genannt; hatte er doch gezeigt, daß alles Wahre nicht zwingt, sondern frei anerkannt sein will. Descartes gilt gemeinhin als Vater seiner neuzeitlichen Säkularisierung." Aus dem Abgrund der vom Christentum entdeckten conscientia selbst bricht der moderne Wille hervor, sich nicht mehr von Gott und von der Welt als seiner Schöpfung das Gesetz vorschreiben zu lassen, sondern es sich selbst zu geben, nicht mehr aufgrund der Einsicht zu denken, sondern nur noch nach dem eigenem Ermessen der souveränen Vernunft". G. Krüger, Grundfragen der Philosophie. Geschichte, Wahrheit, Wissenschaft. Frf. ^{2}1965, 13o; vgl. cap II.3.c (129 - 150).

chen 'Privatmetaphysik' belegt zu werden verdienen[1]. Ganz zu schweigen von der projektierten Metaphysik des Opus Postumum. Auf der anderen Seite erscheint es zumindest auf den ersten Blick gefährlich, Kants Anspruch auf Neuheit völlig der Kontinuität metaphysischer Tradition zu opfern[2].

Die historische Kantinterpretation besitzt nun freilich den Vorteil, die Geschichte von Entstehung, Wandel und Bedeutung des Kritikbegriffs nicht wie einen unzugänglichen Felsen allein durch den Rückstieg auf Kants Vorgänger und Zeitgenossen wie Wolff, Baumgarten, Crusius, Mendelsson u.a. oder durch den Vorgriff auf die 'Vollender' Jakobi, Fichte, Schelling, Hegel u.a. einigermaßen überblicken zu können. Sie kann (und muß wohl) auf den langen Pfad zurückgreifen, den Kant selbst gegangen ist.
Der leitende Gesichtspunkt sollte dabei nicht sein, den kritischen Kant gegen den metaphysischen auszuspielen, den Begründer einer transzendentalphilosophischen Erkenntnistheorie über die unausgeheilten Krankheiten seiner Jugend zu unterrichten oder ihm im Sinne Fichtes das gelobte Land einer Transzendentalmetaphysik zu zeigen, das zu betreten ihm wegen unkritischer Rückfälle nicht mehr gegönnt war. Es gilt vielmehr, anhand der Quellen den geistigen Prozeß nachzuzeichnen, gegebenenfalls die Inkonsequenzen stehenzulassen und möglicherweise Kritik und Metaphysik als organische Einheit zu fassen. Daß auch dabei systematische Voraussetzungen mit im Spiel sind, oder zumindest ein implizites Vorverständnis des Sinnes dieser Lehre, liegt in der Natur jeder philosophiegeschichtlichen Interpretation. Problematisch werden sie nur dort, wo der hermeneutische Vorgriff sich der Bewährung durch die Sache verschließt und Verstehen zur Angabe von Bedingungen pervertiert, unter denen man sich mit einem Autor einverstanden erklärt.
Über Entstehung, Entwicklung und Stellenwert des kritischen Momentes bei Kant fehlt es nicht an historischen wie

---

[1] Vgl. in diesem Zusammenhang die umfassenden Kantinterpretationen von H. Heimsoeth, G. Martin, R. Zocher, G. Krüger I. Heidemann, F. Delekat u.a.

[2] Vgl. dazu G. Lehmann, Kritizismus und Kritisches Motiv in der Kantischen Philosophie, Kantstudien, Bd. 48, 1 (1956/7); 25 - 54.

'philosophischen' Rekonstruktionsversuchen[1].Der Kritikbegriff des Neukantianismus (v.a.Marburger Provenienz) sah in Kant nur den radikalen Neuansatz einer transzendentalen Erkenntnistheorie;unter diesem Blickwinkel verstand er Kritik als Selbstbesinnung der Wissenschaft und fand sich historisch in der Vermittlung von aus reiner Vernunft schlußfolgernaem Rationalismus, psychologischer Skepsis und positivistischem Empirismus,systematisch durch die transzendentale Fundierung der mathematisch-physikalischen Erfahrungen in einem abstrakt-ideellen Subjektprinzip ausgelastet[2].Die Abwendung von diesem Kritikbegriff[3] eröffnete,wie oben bereits kurz angedeutet,die Sicht auf die zahlreichen,kant selbst wohl nicht immer bewußten,überkommenen metaphysischen Motive und Momente seiner 'neuen' Philosophie[4].
Die Verdienste dieser 'metaphysischen' Kantinterpretation sind unbestritten und es besteht kein Grund,sie prinzipiell wieder in Frage zu stellen;sie holten,gestützt auf eminente historische Detailkenntnis,den Erkenntnistheoretiker und Methodologen Kant wieder in die großen Themen der abendländischen Metaphysik zurück[5].Die Kehrseite ist freilich,daß angesichts des Metaphysikers Kant für den Kritiker Kant der Lebensraum immer begrenzter wurde, daß Kritik in der neuen Sicht nicht mehr das Fundament kantischer

---

[1] Vgl.v.a.H.J.de Vleeschauwer,L'evolution de la pensée kantienne, Paris 1939.

[2] Vgl.etwa H.Cohen,Kant,in: Texte zum neukantianischen Sozialismus,hrsg.v.H.J.Sandkühler u.Rafael de la Vega,Frf 1970,45: "Kritische Philosophie ist diejenige,welche nicht nur schlechthin mit der Wissenschaft Zusammenhang hat,und auch nicht schlechthin mit der Naturwissenschaft,sondern in erster Linie mit der Mathematik,und erst durch sie und an ihrer Hand mit der Naturwissenschaft".Ebd.57:"Philosophie als Kritik ... besteht in dem Nachweis ihrer selbst,in der Enthüllung des reinen Denkens in den Grundlagen und Grundmethoden der mathematischen Naturwissenschaft."

[3] Dies besagt nicht,daß wir die Interpretation der Kantischen Vernunftkritik als Wissenschaftstheorie von vornherein für abwegig halten.Die Marburger Schule,allen voran H.Cohen mit seinem profunden Werk über Kants Theorie der Erfahrung (1.Aufl.1871) hat wohl den Wissenschaftstheoretiker Kant am gründlichsten und konsequentesten gedeutet.Nur:die ausschließliche Betonung eines Aspekts übergeht den Rahmen des Ganzen und verfehlt die organische Natur der Vernunft in theoretischer und praktischer Bedeutung,die Kant stets vor Augen schwebte.

[4] Vgl.v.a.M.Wundt,Kant als Metaphysiker,St 1924.

[5] Vgl.v.a.H.Heimsoeth,Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters,Bln^{2}1934.

Philosophie betrifft, sondern angesichts einer naturalistisch verengten rationalistischen Metaphysik nur einen inhaltlich kaum relevanten Umweg zum "wirkliche(n) Erfassen der grossen geistigen Realitäten"[1] darstellt. Vollends problematisch erscheint die Entwicklung, wenn im Zug einer fundamentalontologischen Überholung der metaphysischen Tradition Kants Kritik zum entschlossenen Bedenken der Endlichkeit und Zeitlichkeit alteriert, wenn Kritik als "Metaphysik von der Metaphysik" (Brief an Marcus Herz, 1781, X, 269) die Seinsverfassung des (menschlichen) Daseins in der transzendentalen Einbildungskraft, und damit in der sinnlichen Vernunft gegründet sieht, um freilich sogleich vor dieser Entdeckung wieder zurückzuschrecken[2], oder auch, wenn in theologisch-metaphysischer Kehre, die kritische Differenz von phänomenaler und noumenaler Welt zum neuzeitlichen Ausdruck der Differenz des Objekts eines kreativen vom Objekt eines endlichen Verstandes, die praktische Autonomie zum Bild des 'selbsttätigen', blinden Gehorsams einem absoluten göttlichen Wissen gegenüber sich wandelt[3]. Auch diese Interpretationen haben ihr fundamentum in re und belebten entscheidend die Forschung der letzten Jahre; ihre Einseitigkeit indessen macht sie verdächtig, zumal zahlreiche Gedankengänge bei Kant ganz offensichtlich eine andere Sprache sprechen.

Wir versuchen, Kants Denken in seiner Verbindung und Distanz gegenüber ihm überkommenen Weisen philosophischer Erklärung von 'Gott, Welt und Mensch' historisch-kritisch zu erhellen. Dabei scheint uns als ein erster Leitfaden bemerkenswert, daß die Entwicklung des Begriffs der Kritik in engstem Zusammenhang mit der Entfaltung des Gedankens einer theoretischen und praktischen Autonomie zu stehen scheint und einen allmählichen Prozeß abdeckt, indem Kants ursprünglich kosmo-

---

[1] H.Heimsoeth, Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich, in: Festschrift der Universität Königsberg, Lp 1924, S.45; Ders., Metaphysik der Neuzeit, Mch ^{2}1967, 85 - 103.

[2] M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, Frf ^{2}1951, 208 u.a. Heidegger hat allerdings seine These vom Fundamentalontologen Kant nicht unwesentlich revidiert; vgl. etwa das Vorwort zur 2. Auflage von 'Kant und das Problem der Metaphysik', 7f.; Der Satz vom Grund, Pfullingen 1957, 124 ff; Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, bes. 74 ff.

[3] G.Krüger, Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik, Tü ^{2}1967, § 17 u.a..

logisches und kosmonomisches Denken zerbricht, die Frage nach dem Menschen zum offenen Grundproblem seiner Philosophie wird, im Rückstieg in die Subjektivität ein neues Zugrundeliegendes, Ständig-Bleibendes, in allem Wechsel Bestehendes sich zeigt, und von hier aus eine transzendental fundierte theoretische Metaphysik als apriorische Gegenstandslehre und eine praktische Metaphysik des, wenn man so will, absoluten Willens wieder möglich erscheint.

§2 DIE 'AUTONOMIE DER NATUR'

Einleitend gilt es jener verbreiteten, aber irrigen Meinung zu begegnen, die in der zunehmenden Bindung Kants an das Newtonische Weltbild ein grundlegendes Movens zur Kritik überkommener Metaphysik erblickt; ebenso abwegig erscheint uns die These, daß Kant, von Newtons exakter Methodik fasziniert, den Sinn und Wissenschaftscharakter rein rational verfahrender Philosophie in Frage stellt und nach kritischer Prüfung ihre noch legitime Tätigkeit auf eine transzendentale Grundlegung mathematisch-naturwissenschaftlicher Erfahrung beschränkt. Auch eine Problematisierung der Theologie und ihre schließliche Degradierung zum theoretischen Ausdruck eines praktisch begründeten Glaubens durch die Übernahme des Newtonischen Weltbildes ist nirgends nachzuweisen. Die Brüchigkeit rationalistischer Schulmetaphysik erschließt sich ihm vielmehr in dem Augenblick, in dem er sich mehr und mehr von der philosophia naturalis, die in der Tradition eines Nikolaus von Cues, eines Galilei und Newton steht, ab und den klassischen Schulfragen der sog. rationalen Kosmologie, Psychologie und Theologie zuwendet. Deren schon bestehende Antinomien (man denke etwa an die vielen Streitigkeiten, die die Schule Chr. Wolffs von der des Chr. Thomasius trennte) und dogmatische Querelen sind es, die einem der mathematisch-physikalischen Naturphilosophie wie der aufgeklärten Ethik und pietistischen Religiösität gleicherweise verpflichteten Denker zum Skandalon gereichen müssen und das kritische Problem von Einheit und Differenz der einzelnen Wissenschaften und ihrer Methoden zur Grundfrage machen.

Kants philosophische Intention der 5o-er Jahre besteht (neben Problemen spezieller Bewegungslehre) primär darin, "das Systematische, welches die großen Glieder der Schöpfung in dem ganzen Umfange der Unendlichkeit verbindet, zu entdecken, die Bildung der Weltkörper selber und den Ursprung ihrer Bewegungen aus dem ersten Zustande der Natur durch mechanische Gesetze herzuleiten." (Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, I,221). Newtons Physik ist schon zu Beginn von Kants philosophischer Arbeit in einer Weise fraglos gültig, die keiner etwaigen 'metaphysi-

schen' Begründung oder Rechtfertigung bedarf, ja die Trennung von Philosophie und jener Disziplin, die "die allgemeinen Wirkungsgesetze der Materie" (ebd. I,223) untersucht, ist streng genommen noch nicht vollzogen[1].

---

[1] Bis ins 19.Jahrhundert herrschte bekanntlich nicht die heute übliche allgemeinste Differenzierung von Wissenschaft, dem Objektbereich entsprechend, in Einzelwissenschaften und Philosophie, sondern jene, der Methode entsprechend, zwischen, 'historischen' und 'philosophischen' Disziplinen. Als Philosophie im wissenschaftlichen Sinn galt dabei jedes rationale Bemühen in dem Grad, in dem es, ohne Rücksicht auf den jeweiligen Objektbereich und die Weise seiner Zugänglichkeit, eine Mannigfaltigkeit 'gegebener' Data und Sachverhalte durch Analyse und Synthese in einen Relations- und Begründungszusammenhang stellte, während das bloße Sammeln, gedächtnismäßige Bewahren und erinnernde Sichvergegenwärtigen von Einzelbeobachtungen als historisch charakterisiert wurde. So konnten sich nicht nur die mathematische Physik eines Newton (Philosophiae naturalis principia mathematica, 1687), sondern auch die Botanik eines Linné (Philosophia botanica, 1751), die Zoologie eines Lamarck (Philosophie zoologique, 1809) u.a. als Philosophie verstehen, da ihr Bemühen deutlich begründende, systematische bzw. entwicklungsgeschichtliche Zusammenhänge erstellt und vom überkommenen Verfahren einer bloß sammelnden und etikettierenden Bestandsaufnahme verschiedener Einzelheiten abweicht. Philosophisch ist dementsprechend jede Art theoretischen Suchens nach Ursachen und Prinzipien gegebener Sachverhalte im Gegensatz zur historischen unreflektierten Konstatierung von Gegebenheiten. Auch Kant steht, sowohl in seiner vorkritischen wie kritischen Periode, in dieser vorwiegend von Leibniz und dessen Schulanhängern (vgl. Monadologie § 28) übernommenen Tradition einer grundlegenden Unterscheidung von Philosophie (rationaler und empirischer) und Historie. Sie ist für unsere Thematik von entscheidender Bedeutung insofern, als sie die autonome Tätigkeit des Verstandes bzw. der Vernunft bei der Analyse des Sittengesetzes wie bei der Konstitution der Erfahrung gegenüber einer bloßen cognitio ex datis abgegrenzt, in der das menschliche Erkenntnisvermögen wesentlich fremdbestimmt ist und objektiv gesehen ein bloßes 'Aggregat', eine 'Rhapsodie' von Einzelvorstellungen erstellt (vgl. KrV A 832, B 860), ohne den Rang des' Szientifischen'erreichen zu können. "Die historische Erkenntnis ist cognitio ex datis, die rationale aber cognitio ex principiis. Eine Erkenntnis mag ursprünglich gegeben sein, woher sie wolle, so ist sie doch bei dem, der sie besitzt, historisch, wenn er nur in dem Grade und so viel erkennt, als ihm anderwärts gegeben worden, es mag dieses ihm nun durch unmittelbare Erfahrung oder Erzählung oder auch Belehrung (allgemeiner Erkenntnisse) gegeben sein... Er bildete sich nach fremder Vernunft, aber das nachbildende Vermögen ist nicht das erzeugende, d.i. das Erkenntnis entsprang bei ihm nicht aus Vernunft, und, ob es gleich, objektiv, allerdings ein Vernunfterkenntnis war, so ist es

Philosophische Reflexion und Newtonische Physik werden denn auch mit dem selben Terminus der 'Weltweisheit' (ebd. I, 229 u.a.) belegt. Eine Differenz ist lediglich darin anzusetzen, daß sich die Theorien mathematischer Physik mehr auf die systematisierende Beschreibung von prinzipiell Beobachtbarem und experimentell Reproduzierbarem beschränken und hier das Ziel eines exakten Wissens erreichen, während die Naturphilosophie im weiteren Sinn sich in einer schlußfolgernden Verlängerung auch kosmogonischen, am Rande auch anthropologischen und theologischen Fragen - mit zugegebenermaßen geringerem Wissensanspruch - stellt. Ihre Wissensmöglichkeiten entsprechen dabei genau denen der speziellen 'naturwissenschaftlichen' Weltweisheit'. "Eben so wie unter allen Aufgaben der Naturforschung keine mit mehr Richtigkeit und Gewißheit aufgelöset worden, als die wahre Verfassung des Weltbaues im Großen, die Gesetze der Bewegungen und das innere Triebwerk der Umläufe aller Planeten, als worin die Newtonische Weltweisheit solche Einsichten gewähren kann, dergleichen man sonst in keinem Theile der Weltweisheit antrifft: eben so,

---

doch, subjektiv, bloß historisch." (KrV A 836, B 864). Vgl. dazu die damit sich völlig deckende frühe Aufforderung, gegenüber der "Zwangmühle des Wolffischen oder eines andern berühmten Lehrgebäudes" (Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe, 1758, II, 14) "aller erlernten Begriffe vergessen zu machen und den Weg zur Wahrheit ohne einen andern Führer als die bloße gesunde Vernunft von selber anzutreten" (ebd. II, 16).
Die Differenz von Philosophie und Historie hat einmal ihre entscheidende Konsequenz für Kants Begriff der Erfahrung, der im Anschluß an F.Bacon in Antithese zu Lockes vielfacher Identifizierung von experience und history, die das reine Datum als Basis aller Befriffsbildung und Erkenntnis liefern soll, von vornherein die eigene synthetisierende Leistung des Verstandes als conditio sine qua non wissenschaftlicher Erkenntnis betont. Der menschliche Geist ist rezeptiv und spontan zugleich, sein spontangesetzliches Verbinden von Gegebenem freilich ist es, was das Resultat zur Wissenschaft erhebt (vgl. KrV B XI ff.; MAN, Vorrede). Die Differenz von Philosophie und Historie ist zum anderen von Bedeutung für Kants spätem Begriff einer Philosophie der Geschichte, die politisch-teleologisch begründet wird und den Gedanken einer Überwindung der heteronomen Natur im Begriff der Tugend und des Rechts beinhaltet, Geschichte also als teleologisch-orientiertes Denkprodukt der moralisch bestimmten Vernunft versteht (vgl. Kants Schrift von 1784, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, VIII, 15-32, sowie Chr.Wild, Die Funktion des Geschichtsbegriffs im politischen Denken Kants, in: Phil.Jahrb. 77.Jg.Frb/Mch 1970).

behaupte ich, sei unter allen Naturdingen, deren erste Ursache man nachforscht, der Ursprung des Weltsystems und die Erzeugung der Himmelskörper sammt den Ursachen ihrer Bewegungen dasjenige, was man am ersten gründlich und zuverlässig einzusehen hoffen darf." (ebd. I, 229).
Methodisch werden dabei die fundamentalen, naturwissenschaftlich gesicherten Gesetze wie "Anziehungs- und Zurückstoßungskraft" (I, 234) als feste Bezugspunkte der Hypothesen entlehnt,- dadurch läßt sich vermeiden, daß diese Gedanken "nicht in viel besserem Ansehen als philosophische Träume stehen" (I, 234) - und dann am "Leitfaden der Analogie und einer vernünftigen Glaubwürdigkeit" (I, 235) die einzelnen Momente der Entstehungsgeschichte eines systematischen Weltganzen erschlossen. Im übrigen aber "kann die größte geometrische Schärfe und mathematische Unfehlbarkeit niemals von einer Abhandlung dieser Art verlangt werden. Wenn das System auf Analogien und Übereinstimmungen nach den Regeln der Glaubwürdigkeit und einer richtigen Denkungsart gegründet ist: so hat es allen Forderungen seines Objects genug gethan." (I, 234).
Metaphysik ist nach Kants frühem Denken legitim auf der Basis naturwissenschaftlicher Erkenntnis , ihre Weise des Wissens hat in Mathematik und exakter Physik ihre Grundlage[1], ohne deren Gewißheit freilich, der Art des Objekts entsprechend,

---

[1] Kant unterscheidet von Anfang an die Erkenntnis, die in der Mathematik realisiert wird, von jener, die die 'Weltweisheit' zu erwerben vermag. Eine zweite, noch wesentlichere Abgrenzung betrifft die Verwendung der Mathematik bzw. ihrer Methode in der Philosophie; sie besteht "entweder in der Nachahmung ihrer Methode oder in der wirklichen Anwendung ihrer Sätze auf die Gegenstände der Philosophie." (Versuch, den Begriff der Negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen, II, 167).Die bloße Nachahmung, der grandiose rationalistische Versuch,Ontologie,Psychologie und Ethik more geometrico zu betreiben, brachte nach Kants Auffassung der Philosophie keinen Nutzen, ja sie verführte zu anmaßenden und grundlosen Ehrennamen,"mit denen man die philosophischen Sätze aus Eifersucht gegen die Geometrie ausschmückte" (ebd, II, 283), der zweite Gebrauch führte in der beobachtenden und experimentierenden Naturlehre zu ungeahnten Erkenntnissen und verspricht auch in der Metaphysik (der Natur) einigen Erfolg. So hat etwa eine metaphysische Erhellung der interna possibilitas des Raumes von nichts anderem als von den "zuverlässig erwiesenen Data" der Geometrie auszugehen, will sie sich nicht der Lächerlichkeit gegenstandsloser Wortgefechte aussetzen. Diese Stellung zu Mathematik und mathematischer Naturwissenschaft ist

völlig erreichen zu können. Ein kritisches Moment ist in der Warnung vor "philosophischen Träumen", "willkürlichen Erdichtungen" (I, 234), "Ausschweifungen des Witzes" (I,351) und in der Maxime nüchterner "Behutsamkeit" (I, 234) zu erblikken, Kritik also als an der Naturwissenschaft orientierte Disziplinierung der metaphysischen, speziell kosmologischen Hypothesenbildung zu verstehen.

Der gleich eingangs im Raume stehende theologische Einwand, daß Ordnung und Schönheit der Welt nunmehr der "ihren allgemeinen Bewegungsgesetzen überlassenen Materie" (I, 222) und nicht mehr dem unmittelbaren Eingriff Gottes zugeschrieben werden, verliert sein Gewicht angesichts der Möglichkeit, die immanente Vernunft der Materie letztlich auf die schöpferische Vernunft eines "allgenugsamen höchsten Verstandes" (I, 227 ff) zu gründen.

Der insbesondere auf Leibniz zurückgehende Fortschrittsoptimismus und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der Wirklichkeit im 18. Jahrhundert bindet sich zwar beim jungen Kant an eine newtonisch konzipierte astronomische und kosmologische Weltbetrachtung mechanistischer Prägung, wobei der absolute Raum als unendlicher Umfang göttlicher Allgegenwart, die Zeit als unendlicher Prozeß seiner dynamischen Offenbarung im Werden verstanden wird. Auf den ersten Blick scheint denn auch das teleologische Denken völlig dem mechanistischen gewichen zu sein, die Grundthese Kants besagt indessen, daß gerade durch die konsequente Verfolgung des mechanischen Aufbaus der Welt und nur durch sie der teleologische Grund aller Wirklichkeit erwiesen und bewahrt wird, da die mathematisch-physikalische Ordnung eine Verursachung aus dem Zusammenspiel eines blinden Ungefährs verbietet, da Unordnung schwerlich Ordnung gebiert. Kants Überzeugung rich-

---

insofern von Bedeutung, als sie auch das kritische Werk Kants beherrscht und eine Antwort gibt auf jenen Streit, der in der Kritik der reinen Vernunft Newtons Physik bloß als Beispiel, Vorbild, Typos eines auch in der Metaphysik anzustrebenden exakten Wissens oder aber als Einzelwissenschaft, die theoretisch fundiert werden soll, erachtet. Sie ist keines von beiden, sondern fundamentum inconcussum, auf dem die metaphysische bzw. transzendentale Reflexion beginnt, und auf den sie in der Diskussion aller theoretischen Welterkenntnis Bezug zu nehmen hat. Allmählich (durch den Einfluß von Crusius, den englischen Moralisten und Rousseau) gesellt sich ein zweites unerschütterliches Faktum dazu,das des Sittengesetzes,das es nunmehr mit dem ersten zu vermitteln gilt.

tet sich dementsprechend sowohl gegen einen Mechanismus materialistischer Provenienz, wie gegen ein theologisches Denken, das für die Erklärung der Ordnung in der Natur einen jeweiligen nachträglichen göttlichen Eingriff zu bemühen nötig findet. Die Antithese einer naturalistisch-mechanistischen und einer theologisch-teleologischen Erklärung der Entstehung des Weltbaus mit aller Ordnung und Schönheit, der Geist der neuzeitlichen Naturwissenschaft und das überkommene christlich-theologische Weltverständnis werden von Kant dahingehend versöhnt, daß gerade die sich selbst überlassene Natur in ihrer gesetzmäßigen Entwicklung ein makelloses Zeugnis ihres göttlichen Ursprungs ablegt[1]. "Die Materie, die der Urstoff aller Dinge ist, ist also an gewisse Gesetze gebunden, welchen sie frei überlassen nothwendig schöne Verbindungen hervorbringen muß. Sie hat keine Freiheit, von diesem Plane der Vollkommenheit abzuweichen. Da sie also sich einer höchst weisen Absicht unterworfen befindet, so muß sie nothwendig in solche übereinstimmende Verhältnisse durch eine über sie herrschende erste Ursache versetzt worden sein, und es ist ein Gott eben deswegen, weil die Natur auch selbst im Chaos nicht anders als regelmäßig und ordentlich verfahren kann." (Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, I, 228).[2]

---

[1] Die 'Allgemeine Naturgeschichte' spiegelt also nicht die Zerrissenheit, sondern den versöhnenden Charakter des kantischen Denkens in dieser frühen Zeit; '**autonomes**' und 'theonomes' Naturverständnis werden synthetisiert. Anders G.Klaus, Die Frühschriften Immanuel Kants - ihre philosophie-historische und wissenschaftsgeschichtliche Bedeutung, Einleitung, in: Immanuel Kant, Frühschriften, hrsg.v. G.Klaus u. M.Buhr, Bd.I, Bln 1961, LV: "Nirgens geriet die unzweifelhaft vorhandene deistische Überzeugung Kants so sehr in Konflikt mit seinen naturwissenschaftlichen Einsichten wie gerade in dieser Schrift". Vgl. dazu auch N.Hinske, Kants Weg zur Transzendentalphilosophie, St 1970, 85.

[2] Vgl. dazu auch H.Heimsoeth, Metaphysik der Neuzeit, Mch ²1967, Abschnitt Kant, S.90: "Der Mechanismus der Natur wird nicht durch teleologische Agentien durchbrochen und reguliert, sondern er ist in seiner Ganzheit von einer Wesensteleologie, von einem ideellen Weltplane umfaßt, getragen. Alle autonome Entwicklung des Weltgeschehens (Hervorh.v.mir) ist allmähliche Entfaltung der im Grundwesen der Stoffe und Kräfte ursprünglich angelegten und aufeinander abgestimmten Ordnungsmöglichkeiten."

Im Gegensatz zum Gedanken einer autonomen Naturgeschichte fehlt der Gedanke einer theoretischen oder praktischen Autonomie des Menschen im Sinn der kritischen Hauptschriften nach 1781 trotz ihres Aufklärungshintergrundes dieser frühen Philosophie, die Gesetzmäßigkeit des Gegenstandsbereichs wird nicht in ihrer Relation zum Menschen verstanden, sondern im Blick auf ihren naturhaften Seinsgrund gedeutet, die Freiheit des Menschen nicht als autonome Distanz zur Weltgesetzlichkeit und absolute Selbstbestimmung der Vernunft, sondern als Moment einer kosmischen Ordnung bestimmt. Die Zuwendung zum Menschen in der Epoche der Aufklärung hatte ja allgemein noch keineswegs die Wende des wesentlich kosmologischen Denkens zur Folge, wie es die Naturauffassung der Renaissance zum dominierenden Weltbild erhoben hatte. Die Naturphilosophie der Renaissance und die in ihrer Nachfolge stehende Metaphysik des Rationalismus bestimmten zwar in ihrer Suche nach den Prinzipien der Wirklichkeit das Sein im Grunde seines Wesens als Vernunft, Vernunft verstanden als gesetzmäßige Ordnung des Geistes wie des Objektbereichs, aber so, daß sie den Charakter eines strengen Naturalismus nie verloren. Die Natur als Summe wie System gesetzlich bewegter Kräfte bildete den primären Gegenstand des forschenden Interesses wie letztlich auch den Kanon der Beurteilung und Erklärung der geistigen Wirklichkeit[1]. Dies kann freilich nicht so gesehen werden, als würde in dieser Zeit die überkommene Priorität des Geistes bzw. der substanziellen Formen dem Anspruch der sinnlich erfahrbaren Natur schlichtweg geopfert, die der platonisch-aristotelischen Tradition verpflichtete, mittelalterliche Stufenordnung des Seins zugunsten eines mathematisch-physikalischen Wirklichkeitsverständnisses eingeebnet oder gar die Welt idealer Formen zum Epiphänomen bzw. mentalen Abstraktum aus einer allem Seienden zugrundeliegenden gesetzmäßig bestimmten Materie depotenziert. Richtig ist vielmehr, daß seit Nikolaus von Cues der Begriff der Materie eine entscheidende Wandlung erfährt und all jene Unwertprädikate verliert, die ihm trotz

---

[1] Vgl. B.Jordan,Kants Stellung zur Metaphysik in den vorkritischen Schriften, Lp 1909, 1 ff. .

des christlichen Schöpfungsgedankens seit der Antike noch anhaften. Jenen Stempel des Negativen, des Unzulänglich-Mangelhaften, des Nichtseins als bloßer unbestimmter Möglichkeit, des prinzipiell Unerkennbaren und Unsagbaren, der seit Aristoteles der Materie aufgedrückt war[1], trägt sie durch bis Thomas von Aquin, dem sie stets das Prinzip des Leidens, der Beraubung, des bloßen Stoffes zur Formung, des aus sich selbst Existenz-unfähigen bedeutet[2]. Die Wende kündet sich freilich schon bei Albertus Magnus an, wird akzentuierter, je mehr die arabische Philosophie in die Scholastik Eingang findet, bei Männern wie Heinrich von Gent, Duns Scotus (Materie ist nicht mehr bloße Möglichkeit, sondern existierende Grundlage für Formung), bei Roger Bacon (Materie verliert den Charakter der Passivität, wird aktives Prinzip) und gipfelt in Nikolaus von Cues (Materie und Form, im Endlichen getrennt, fallen in Gott, dem Grund aller Möglichkeit und Wirklichkeit, ineins). Die Renaissance nimmt diesen Gedanken auf (allen voran Telesio, Campanella und schließlich Giordano Bruno) und vollendet die Überwindung jenes alten teleologischen Dualismus zugunsten eins kausalen Naturbildes immanent-materieller Prägung, die die notwendige Mitwirkung Gottes aus der Bewegung der Natur entläßt, die Kräfte als rein physische zu bestimmen trachtet und der Materie eine positive Anlage zur Form verleiht. Die Natur gewinnt für die Forschung den Charakter der Autonomie (= Eigengesetzlichkeit), die methodisch-verfahrende Erkenntnis ihrer Gesetzmäßigkeit verzichtet auf theologische Hypothesen zur Erklärung 'sinnvoller' Phänomene im sonstigen Gewühl mundaner Zufälligkeit und ungeistiger Materialität; für die noch im Cnristentum beheimatete Weltsicht erhält sie allerdings den vorzüglichen Charakter einer explicatio dei (Cusanus), eines

---

[1] Vgl. Aristoteles, Met. Z, 1029 a 20: λέγω δ' ὕλην ἣ καθ' αὑτὴν μήτε τι μητε ποσὸν μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται οἷς ὥρισται τὸ ὄν. und Met. H, 1042 a 27: ὕλην δὲ λέγω ἣ μὴ τόδε τι οὖσα ἐνεργείᾳ δυνάμει ἐστὶ τόδε τι.

[2] Vgl. Thomas v. Aquin, De ente et essentia, cap. II: 'Quod enim materia sola non sit essentia rei planum est, quia res per essentiam suam cognoscibilis est et in specie ordinatur vel in genere. Sed materia neque cognitionis principium est, neque secundum eam aliquid ad genus vel ad speciem determinatur, sed secundum id quod aliquid actu est.' (Dt.-Lat. Ausg., hrsg. v. Rudolf Allers, Da 1965, S. 19)'... Per formam enim quae est actus materiae, materia efficitur ens actu et hoc aliquid'. (Ebd. S. 21).

Gottes, der alles nach Maß, Zahl und Gewicht geschaffen hat und dessen Wesen sich für alle sichtbar in der vor unseren Augen liegenden Natur entfaltet. Die Autonomie der Natur, d.h. die Selbständigkeit und immanente Entwicklungsmöglichkeit der Materie in ihrer mathematischen Struktur bedeutet bei diesen Autoren der Renaissance (bis herauf zu Galilei, Descartes und Newton) keine Trennung vom göttlichen Schöpfer (bzw. die völlige Leugnung eines geistigen Weltgrundes wie sie sich etwa im Materialismus eines Th. Hobbes und in seinem Gefolge bei den französischen und deutschen Materialisten des 18. und 19.Jahrhunderts durchsetzt), sondern die Ablösung des dualistisch gefaßten Naturbegriffs zugunsten eines in sich selbst geschlossenen, selbstgenugsamen und sich selbst bestimmenden Seins der Schöpfungswelt, dessen sichtbare Ordnung das Werk, ja der anschaubare Ausdruck des unsichtbaren Gottes ist. Auf der anderen Seite gerät auch die Auslegung des Menschen, seiner Stellung im Ordnungsgefüge des Kosmos, in die Sichtweise dieses Naturverstehens. Er ist nur eines von vielen Seienden im Gesamtzusammenhang der Welt, sein Ort wird von ihrer Gesetzlichkeit her bestimmt, er verliert seine ausgezeichnete Position[1].
Der junge Kant der 5o-er Jahre steht ganz in dieser Tradition des mechanistischen Weltbildes. Zwar wird von ihm, in Einklang mit der Schulphilosophie seiner Zeit, die Weltstruktur streng dualistisch ("Des unendlichen Abstandes ungeachtet, welcher zwischen der Kraft zu denken, und der Bewegung der Materie, zwischen dem vernünftigen Geist und dem Körper anzutreffen ist... " Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, I, 355) und pluralistisch (vgl. dazu vor allem die Schrift: Metaphysicae cum geometria junctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continet monadologiam physicam, 1756) konzipiert, zwar sind die Arten selbständiger dynamischer Einzelsubstanzen, die sich in Le-

---

[1] Vgl. dazu v.a. H.Heimsoeth,Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik,St ²1954, 42-60;Metaphysik der Neuzeit,Mch² 1967, 87-91; H.Rombach,Substanz, System, Struktur, Frb/Mch 1965, Bd.I, v.a. 229-330.

benskräften und geistigen Aktionen der Selbständigkeit und Selbsttätigkeit der Iche manifestieren, verschieden von jenen Substanzen, die sich als Ausdehnungs- und Bewegungsfunktionen auswirken, im Ganzen jedoch herrscht eine harmonische Wechselwirkung im mechanischen Ordnungsgefüge des Kosmos, der alle Substanzen verbindet.

Dies zeigt vor allem der dritte Teil der 'Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels', in dem die Resultate der Untersuchung über Stoff und Bewegungsgesetze der Gestirne eine analoge Anwendung auf die "Einwohner verschiedener Planeten" (I, 349) erfahren[1]. Gewiß wird in Antithese zu Leukipp, Demokrit, Epikur und Lukrez (I, 226) der Materialismus und monistische Naturalismus der Antike verworfen, die 'materialische' Welt von der 'Geisterwelt' geschieden, gewiß wird von einem 'unendlichen Abstand' gesprochen, der die Kraft zu denken und die Bewegung der Materie voneinander trennt (I, 355), ihre 'Reiche' indessen erfreuen sich keiner eigenen Wesensgesetze, sondern werden in eine strenge Zuordnung zueinander gebracht. Die jeweilige Vollkommenheit von Geist und Materie bemißt sich nach dem Abstand von der Sonne, und zwar so, "daß die Vollkommenheit der Geisterwelt sowohl, als der materialischen in den Planeten von dem Mercur an bis zum Saturn, oder vielleicht noch über ihm (wofern noch andere Planeten sind) in einer richtigen Gradenfolge nach der Proportion ihrer Entfernungen von der Sonne wachse und fortschreite." (I, 360).

Da "die geistigen Wesen eine nothwendige Abhängigkeit von der Materie haben, an die sie persönlich verbunden sind" (I, 364/5), läßt sich folgerichtig am "Leitfaden der physischen Verhältnisse" (I, 365) auch ihre Natur bestimmen. Die "Grobheit der Materie" (I, 356), in die der geistige Teil

---

[1] Interessanterweise wird dieser Bezug in der Schrift "Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, 1762/3", die in der 7.Betrachtung der 2.Abteilung eine verkürzte Darstellung der Allgemeinen Naturgeschichte bringt, als "etwas gewagte Hypothese" (II, 69) bezeichnet und übergangen, während die kosmogonischen Thesen im wesentlichen unverändert wiederkehren; dies ist wohl ein Hinweis darauf, daß die Stellung des Menschen im Kosmos dem Kant der frühen 60-er Jahre bereits problematisch erschien und die Wendung des Denkens von der Kosmonomie zur Autonomie sich anbahnte.

eines Lebewesens sich versenkt, nimmt der Nähe zum Feuer der Sonne entsprechend zu, um seine Lebensfähigkeit zu garantieren, die Freiheit und "Trefflichkeit der denkenden Naturen, die Hurtigkeit in ihren Vorstellungen, die Deutlichkeit und Lebhaftigkeit der Begriffe" (I, 359) dagegen wächst mit der Größe der Entfernung zum Mittelpunkt unserer Welt. Aus der Mittelstellung der Erde zwischen Merkur und Saturn resultiert die kritische Lage des menschlichen Geistes, der je in der Gefahr schwebt, seine eigentliche Bestimmung als Geistwesen angesichts der verhältnismäßig dumpfen Behausung, in der er sich vorfindet, nicht verwirklichen zu können; sie erklärt denn auch die dem Menschen eigentümliche Freiheit der Wahl: "Gehört nicht ein gewisser Mittelstand zwischen der Weisheit und Unvernunft zu der unglücklichen Fähigkeit sündigen zu können?" (I, 365).

Gleichwohl paart sich die mechanistische Weltbetrachtung mit einem metaphysischen Optimismus, dem der junge Kant, in ausdrücklichem Gegensatz zu den der herrschenden Schulphilosophie gegenüber kritischen Auffassungen von Crusius[1], sowohl Phänomene der Wertnegativität wie des im 'Irrationalen' der Wahlfreiheit gründenden Bösen opfert. Die Mängel in den Einzelbereichen des Wirklichen resultieren aus der Relativität des Einzelnen, der Kosmos erweist gerade in seiner qualitativen Gestuftheit die Harmonie und Fruchtbarkeit des Ganzen, Armut im Kleinen ist Zeichen des Überflusses im Großen, Widersprüche sind nicht als solche zu betrachten, sondern offenbaren lediglich Grade der Realität, die Welt in ihrer Gesamtheit betrachtet ist "das Vollkommenste unter allem, was endlich ist" (Optimismus, II, 33); über allem stent die Überzeugung," daß das Ganze das Beste sei, und alles um des Ganzen willen gut sei" (Optimismus, II,35).

Auch Tugend, Laster und Irrtum des Menschen sind dem Gesichtspunkt jener unbeschränkten Fruchtbarkeit des Ganzen zu unterstellen. Die Quelle des Lasters und des Irrtums entspringt ja der durch die Materie beschränkten Denkkraft, wie das Gute und die Erkenntnis den Durchbruch der Rationalität

---

[1] Vgl. Crusius, Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, wiefern sie zu den zufälligen entgegengesetzt werden, Lp 1745, [3]1753, Neudruck Da 1964, § 389.

durch die Sinnlichkeit dokumentiert; Freiheit und Unfreiheit entsprechen der Differenz und dem Wechselspiel von Geist und Materie, Gut und Böse unterscheiden sich wie Mensch und Tier, die moralische Differenz ist in die ontologische Stufenschichtung des Seienden aufgehoben. Die Vernunftbestimmtheit menschlichen Wollens, Kants späterer Gedanke der praktischen Autonomie, erweist sich in der Freiheit als Resultat eines mechanistisch konzipierten Kräftespiels, bei dem der Geist -selten genug- die Oberhand gewinnt.

"Wenn man die Ursache der Hindernisse untersucht, welche die menschliche Natur in einer so tiefen Erniedrigung erhalten: so finden sie sich in der Grobheit der Materie, darin sein geistiger Theil versenkt ist... Die Nerven und Flüssigkeiten seines Gehirns liefern ihm nur grobe und undeutliche Begriffe, und weil er der Reizung der sinnlichen Empfindungen in dem Inwendigen seines Denkungsvermögens nicht genugsam kräftige Vorstellungen zum Gleichgewichte entgegen stellen kann: so wird er von seinen Leidenschaften hingerissen, von dem Getümmel der Elemente, die seine Maschine unterhalten, übertäubt und gestört. Die Bemühungen der Vernunft, sich dagegen zu erheben und diese Verwirrung durch das Licht der Urtheilskraft zu vertreiben, sind wie die Sonnenblicke, wenn dicke Wolken ihre Heiterkeit unablässig unterbrechen und verdunkeln." (Naturgeschichte und Theorie des Himmels, I, 356/7)

Je mehr ein endliches Geistwesen seine materielle Behausung der Herrschaft des Geistes unterstellt - ob aus eigener Kraft oder durch das Glück der Umstände bzw. seines Naturells - bleibt freilich offen -, umso mehr nähert es sich der göttlichen Freiheit, jener "gütigen Nothwendigkeit" (Optimismus, II, 34), die dasjenige 'wählt', was sie deutlich und richtig als das Beste erkennt. "Es ist ferner dieses vielleicht ein Zwang des Willens und eine Nothwendigkeit, welche die Freiheit aufhebt, nicht umhin zu können, dasjenige zu wählen, was man deutlich und richtig fürs Beste erkennt" (Optimismus, II, 34).

Das Prinzip vom zureichenden Grund dehnt seine universale Gültigkeit also auch auf die Willenshandlungen des Menschen aus, das Wollen selbst wird - ganz im Sinne von Leibniz und Wolff- durch die intellektuelle und deutliche Vorstellung des objektiv Besseren determiniert (vgl.Nova Dilucidatio, Prop. IX, I, 398-406: dagegen Crusius, Nothwendige Vernunftwahrheiten, §§ 82-86).

Die Daseinsrolle des Menschen im harmonischen Weltganzen bestimmt sich nach seinem <u>erkennenden</u> Vermögen, dessen 'völlige

Auswickelung' freilich der 'Hoffnung des Künftigen' bedarf. Konsequenterweise wird die Triade von Erkennen, Wollen und Handeln dem Primat des Anschauens und Denkens unterstellt bzw. die Grundkräfte der Seele monistisch zur Vorstellungskraft eingeebnet, wird der Zweck der Natur in die Betrachtung vernünftiger Wesen verlegt (Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, I, 352)[1], wird Bestimmung und Glückseligkeit des geschaffenen Geistes in durch Apathie und Ataraxie geprägter Widerspiegelung göttlicher Schöpfungsharmonie gesehen: "Wie herrlich wird sich die Gottheit selbst, die sich in allen Geschöpfen malt, in diesen denkenden Naturen malen, welche als ein von den Stürmen der Leidenschaften unbewegtes Meer ihr Bild ruhig aufnehmen und zurückstrahlen!" (I, 360). Das unleugbare Bewußtsein indeterministischer Wahlentscheidungen resultiert aus der Spontaneität der Selbstbestimmung, so freilich, daß wir die Urheber unserer Repräsentationen des Guten sind (durch Aufmerksamkeit und Überlegung) und indirekt unser Bestimmtwerden durch die Vorstellungen des Wahren und Guten provozieren. Die spätere praktische Autonomie geht in der unserem Belieben überantworteten Selbstbestimmung zum klaren und deutlichen Sehen und Denken auf (vgl. I,401,413, 408). Willensbestimmung und sittliches Handeln fungieren - echt rationalistisch -, als bloßes Korollarium der Deutlichkeit und Vollständigkeit der Einsicht, die wiederum von der Vollkommenheit der Denkkraft abhängt und durch die Beschaffenheit der materiellen Organisation des Leibes bedingt ist[2].

Kants Anthropologie erfährt also in der frühen Phase von der Physik aus ihre Deutung, Wissen und Verhalten des Menschen

---

[1] Zur menschlichen Vorstellungskraft als vis repraesentativa universi vgl. Kant, I, 408; Chr. Wolff, Psychologia Empirica, Frf/Lp 1732, §§ 511,880,881; Psychologia Rationalis, Frf/Lp 1734, § 66 ff.; Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt u.d. Seele d. Menschen, Ha 1722, §§ 745,755 f..

[2] Kant hat sich hier bis ins Detail der Wolffschen Willenspsychologie und (implizit) Ethik angeschlossen. Den entsprechenden Nachweis brachte J. Schmucker, Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflexionen, Mei 1961, 24-49.

werden fraglos in die Gesetzlichkeit des Kosmos integriert[1]. Die Kosmologie ihrerseits steht bereits auf dem Boden einer immanenten Sicht der Gesetzlichkeit der Natur und verrät noch mit einleitenden und beiläufigen Abwehrargumenten den harten Kampf, in dem sie das theologische Weltbild des Mittelalters besiegt hatte. In diesem Sinn kann mit Recht von einer selbstverständlichen 'Autonomie der Natur' beim frühen Kant gesprochen werden, so zwar, daß diese Selbstbestimmung und Selbstentfaltung der Materie sich in 'blinder Mechanik', nach den "ursprünglichen und anerschaffenen Eigenschaften der Materie" (I, 228) und nicht mit Bewußtheit vollzieht (vgl. I, 222, 225).

Die Philosophie der Renaissance hatte das Sein der Natur dem Dämmerzustand bloßen Geschaffenseins und permanenter Abhängigkeit entrissen und ihm den Status des Schöpferischen verliehen. Die Natur galt nunmehr nicht als bloße Kreatur, als ein Insgesamt mannigfach (fremd-) bewegter Kontingenz, die je des göttlichen Bewegers bedarf. Sie war nicht länger bloß leidendes Objekt göttlichen Wirkens, sondern ein "innerlich-bewegendes, ein ursprünglich gestaltendes Prinzip"[2], die, wenn man so will, sichtbare und erkennbare Form gesetzmäßiger göttlicher Tätigkeit. Daß dabei die ehedem so stark betonte Kluft zwischen kontingentem und absolutem Sein vielfach monistisch eingeebnet wurde, versteht sich von selbst. Denn das Gesetz von Entstehen und Vergehen des einzelnen Seienden ist ihm nicht von einem fremden Gesetzgeber vorgezeichnet und aufgedrängt; es ist vielmehr in

---

[1] Vgl. G.Lehmann, Kritizismus und kritisches Motiv, S.34/5: es "genügt nicht, Kritizismus und Anthropologie aus dem Wesen und Zeitgeist der Aufklärung als innere Einheit zu verstehen. Gewiß ist das 'Zeitalter der Kritik' durch die Wendung zum Menschen bestimmt. Aber der Mensch ist weltgebunden, die Ethik Kosmonomie; nach dem Willen des Universums sind die facultates animae zu gebrauchen... Für Kant gilt zunächst das gleiche. Das Menschenbild der 50-er Jahre ist objektivistisch, kosmologisch, monistisch."

[2] E.Cassirer, Natur und Naturerkenntnis im Denken der Aufklärungsphilosophie, in: Philosophie der Aufklärung, Tü 1932, 53.

seiner eigenen Physis begründet und aus ihr heraus völlig erkennbar[1]. Für Kant freilich, wie bereits für Galilei und Newton, bot sich die Möglichkeit, in der naturalen "Ordnung und Wohlanständigkeit" (I, 227) nicht das Göttliche selbst, sondern lediglich das Werk bzw. das Bild eines göttlichen Ordners zu erblicken, der sie letztlich fundieren mag.
Ja, nach Kants Sicht bietet erst diese Art der Naturauffassung und Forschung die stichhaltige Argumentationsbasis gegen einen materialistischen Atheismus antiker Provenienz, und nicht die mittelalterliche Depotenzierung der Materie, die dann bei jeder uns sinnvoll anmutenden Naturerscheinung die Berufung auf den unmittelbaren Eingriff eines allmächtigen und allwissenden Willens und ein ehrerbietiges Schweigen der forschenden Vernunft abverlangt (vgl.Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, II, 127). Der Atomismus eines Epikur, Leukipp, Demokrit und Lukrez bedarf der Beihilfe des Zufalls, um aus der chaotischen Zerstreuung des Urstoffs aller Weltkörper glücklich zu einem wohlgeordneten Kosmos, zu einer Harmonie der verschiedensten Naturen zu gelangen, deduziert also Vernunft aus Unvernunft, während Kant

---

[1] Kant trennt bereits in seiner Frühzeit einmal zwischen einer Erkennbarkeit der Erscheinungsgesetzlichkeit der Dinge (im Anschluß an Newtons Begriff des phaenomenon) und der Nichterkennbarkeit des Wesens der Dinge; (vgl. dazu die klassische Stelle in: Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe,II, 2o sowie Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, II, 137/8),zum anderen zwischen der Erkennbarkeit des Makrokosmos und seiner Gesetzlichkeit, die auf der Basis von der Materie eigenen irreduziblen Grundkräften (Attraktion und Repulsion) und ausgemachten Bewegungsgesetzen (I, 226) erklärbar wird und einer Erkennbarkeit des Mikrokosmos, die noch nicht realisiert werden konnte. Den Bereich des Lebendigen scheint er dem unmittelbaren Eingriff Gottes vorzubehalten: "Gebet mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen! das ist, gebet mir Materie, ich will euch zeigen, wie eine Welt daraus entstehen soll... Kann man aber von den geringsten Pflanzen oder Insect sich solcher Vortheile rühmen? Ist man imstande zu sagen: Gebt mir Materie, ich will euch zeigen, wie eine Raupe erzeugt werden könne?"(Allgemeine Naturgeschichte I, 23o).
Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang die frühe Identifikation von Erklärung = Machen = Rekonstruktion, die in Kants kritischer Phase eine entscheidende Rolle spielt.

die gesetzmäßige Entwicklung der ursprünglich chaotisch anzusetzenden Materie zu einer vollkommenen Weltverfassung zum unbestechlichen Zeugen ihres göttlichen Urhebers machen zu können glaubt[1]. "Es ist ein Gott eben deswegen, weil die Na-

---

[1] Zu beachten ist in diesem Zusammenhang natürlich der Gedanke einer graduellen Entfaltung des Kosmos, einer Entfaltung, die recht fraglos als Entwicklung vom Chaos der Elemente zur Ordnung des Ganzen konzipiert ist (Als Denkmöglichkeit bietet sich immerhin auch eine statische Naturauffassung einerseits, wie sie das Mittelalter beherrscht hatte, zur Zeit Kants indessen dem Gedanken einer prozeßhaften Kosmogonie gewichen war, oder ein Übergang von einer Ordnung zur anderen andererseits an, die beide den Grenzbegriff des chaotischen Anfangs umgehen. Genau genommen verfällt Kant einer ähnlichen Schwierigkeit, wie er sie der aristotelischen Trennung von Materie und Form vorwerfen zu müssen glaubt; er muß eine chaotische 'Anordnung' der Grundelemente ansetzen, "die Materie der Welt in einer allgemeinen Zerstreuung", um "nach den ausgemachten Gesetzen der Attraction den Stoff sich bilden und durch die Zurückstoßung ihre Bewegung modificiren" zu lassen (I, 225). Die Ordnung entspringt der Gesetzmäßigkeit, die in der Materie selbst fundiert ist, die allerdings erst ordnend wirkt, wenn die 'zerstreuten' Elemente in wechselseitige Beziehung treten. Die Problematik drängt zur Frage nach der Herkunft und Möglichkeit einer ursprünglich chaotischen 'Relation' von an natürliche Gesetze gebundenen Massen, eine Frage, die Kant stillschweigend umgeht. Wird der Begriff des Chaos ernstgenommen, so läßt sich ohne hypothetische Zuhilfenahme eines zweiten formenden Prinzips eben keine Ordnung mehr erstellen. Ein Gesetzmäßigkeit gebärendes Chaos scheint uns ein gewagter Grenzbegriff. Auch aristotelische Konzeption der Materie als einer bloß amorphen Masse (πρώτη ὕλη) kennzeichnet ja als ein μὴ ὄν nur die äußerste Grenze des Seins und der Rationalität (Phys. I, 9), während im Rahmen konkreter Gegenständlichkeit die Materie als οἰκεία ὕλη (De anima II, 2) je schon ihrer Form zugeordnet ist.

tur auch selbst im Chaos nicht anders als regelmäßig und ordentlich verfahren kann" (Allgemeine Naturgeschichte I, 228). Die platonisch-aristotelische Trennung von Materie und Form wiederum verführt dazu, "nur die Form von der Gottheit herzuleiten" (Beweisgrund, II, 124), die die von aller Regelmäßigkeit verlassene Materie wie eine fremde Hand in einen weisen Plan zu zwingen weiß. Nach christlichem Schöpfungsdenken, dem Kant sich durchaus verpflichtet weiß, kann so nicht mehr gedacht werden. Es gilt, die Materie selbst mit sinnvoller Gesetzmäßigkeit auszustatten, sie auf sie selbst hin freizugeben und die Entfaltung zu einem 'wohlgeordneten Ganzen', unabhängig von punktuellen Eingriffen einer göttlichen Hand, in ihr selbst zu verankern, um die Reduktion von allem und jedem auf den göttlichen Ursprung erst zu ermöglichen. Die Autonomie der Natur verbürgt die Theonomie des Ganzen." Alsdann aber ist klar, daß nicht allein die Art des Verbindung, sondern die Dinge selbst nur durch dieses Wesen möglich sind, das ist, nur als Wirkungen von ihm existieren können, welches die völlige Abhängigkeit der Natur von Gott allererst hinreichend zu erkennen giebt." (Beweisgrund II, 125). Zwar mündet so die Autonomie der Natur in eine Theonomie des Ganzen der Schöpfung, aber für die exakte Erkenntnis des Geschaffenen und seiner immanenten Relationen war die Differenz und die Beziehung von Gott und Welt nunmehr von sekundärem Belang, wie auch die Harmonie der 'selbständigen' Formen des Geistes und der 'selbstständigen' Wirkungen in der Natur keiner okkasionalistischen Vermittlung durch eine göttliche Ursache mehr bedurfte.

In diesem Licht ist Kants Rede von der "sich selbst überlassenen Natur" (I, 221), von "der ihren allgemeinen Bewegungsgesetzen überlassenen", von der "sich selbst durch die Mechanik ihrer Kräfte bestimmenden Materie" (I, 224) zu sehen. Zusammenfassend kann gesagt werden, daß für den Kant der 5o-er Jahre der "Objektivismus der Aufklärung"[1] dominiert, daß die Anthropologie noch nicht zu einer grundlegenden Frage geworden ist, daß die kritische Suche nach dem, was der endliche Mensch wissen kann, hoffen darf und tun soll, noch nicht sein Denken zentral beansprucht.

---

[1] G. Lehmann, Kritizismus und kritisches Motiv, 34.

§ 3 DIE ANTHROPOLOGISCHE WENDE DER 60-er JAHRE

Einen bislang nicht allzu beachteten[1], dennoch entscheidenden Einschnitt in Kants kosmologisches Denken der Frühzeit stellt die Ankündigung des Kollegs über Physische Geographie aus dem Jahre 1757 dar. Sie kündigt die Loslösung der Anthropologie von der Kosmologie an. Zur 'mathematischen' Betrachtung der Erde gesellt sich eine 'politische', die "die Völkerschaften, die Gemeinschaft, die die Menschen untereinander durch die Regierungsform, Handlung und gegenseitiges Interesse haben, die Religion, Gebräuche usw. kennen (lehrt)" (II, 3) und drittens die der 'physischen Geographie'; der Inhalt der letzteren wird freilich zunächst in einer Weise bestimmt, die an den oben (S. 13) kurz explizierten Begriff des bloß Historischen erinnert, seine Neueinführung denn auch mit dem Motiv einer "vernünftigen Neubegierde eines Reisenden" begründet, "der allenthalben das Merkwürdige, das Sonderbare und Schöne aufsucht, seine gesammelten Beobachtungen vergleicht und seinen Plan überdenkt" (II, 3). Die physische Geographie verbleibt somit, oberflächlich gesehen, im Rahmen einer populären 'Weltwissenschaft', deren Ziel es ist, dem Geschmack 'unserer aufgeklärten Zeiten' nach Erweiterung ihres Gesichtskreises durch die Beschreibungen der Merkwürdigkeiten der Erde zu dienen. Ihre von Anfang an leitende und für unseren Zusammenhang entscheidende Absicht freilich gibt Kant rückblickend in

---

[1] Soweit wir sehen, hat lediglich G. Lehmann dieser Zäsur ein vorzügliches Gewicht für die Interpretation einer Entwicklung des kritischen Motivs und des Autonomiegedankens bei Kant gegeben (vgl. Kritizismus und kritisches Motiv, 129). O.Marquard vertritt zwar eine inhaltlich ähnliche These, weicht indessen von der Datierung ab:"das Auftreten der Anthropologie bei Kant ist gebunden an jenen fortgeschrittenen Stand der Thesen des späteren kritischen Hauptwerks". (Zur Geschichte des philosophischen Begriffs 'Anthropologie' seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts,in:Collegium Philosophicum,Ba/St 1965,212."Kants Wende zur Anthropologie hängt also zusammen mit der Ausbildung der vernunftkritischen Einsicht,daß die traditionelle Schulmetaphysik nur mit 'Gedankendingen',die mathematische Naturwissenschaft nur mit 'Erscheinungen' sich befaßt."(Ebd.)N.Hinske wehrt sich dagegen,daß die bloße Gleichzeitigkeit bestimmter Überlegungsstränge auch ihre innere Abhängigkeit demonstriere.Er verweist richtig darauf,daß das Datum von Kants erster Anthropologievorlesung (WS 1772/3),auf das O.Marquard sich stützt,nicht Kants Wende zur Anthropologie kennzeichnet,sondern eine etwa 1o-jährige Vorgeschichte hat.(Kants Idee der Anthropologie,in:Die Frage nach dem Menschen,Festschr.f.

der 'Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765-1766 zu erkennen:

"Als ich gleich zu Anfange meiner akademischen Unterweisung erkannte, daß eine große Vernachlässigung der studirenden Jugend vornehmlich darin bestehe, daß sie frühe vernünfteln lernt, ohne genugsame historische Kenntnisse, welche die Stelle der Erfahrenheit vertreten können, zu besitzen: so faßte ich den Anschlag, die Historie von dem jetzigen Zustande der Erde oder die Geographie im weitesten Verstande zu einem angenehmen und leichten Inbegriff desjenigen zu machen, was sie zu einer praktischen Vernunft vorbereiten und dienen könnte... " (II, 312).

Ein möglichst umfassendes Wissen von den Gegebenheiten der Erde soll der Jugend die mangelnde Erfahrung ersetzen und sie für die Meisterung der Lebensprobleme tüchtig machen. Mit der Größe empirischen Wissens reduziert sich zudem die Gefahr leeren Vernünftelns. Die 'interesselose' Betrachtung und Untersuchung kosmischer Gesetzmäßigkeiten ist einer pragmatisch orientierten Geozentrik und Anthropozentrik gewichen. Freilich bleibt, wie G. Lehmann richtig bemerkt, in den ersten Fassungen des Kollegs der ganzheitliche Aspekt vorerst erhalten: die Einheit von Erdgeschichte und Menschengeschichte, von natürlichen Ursachen, moralischen Auffassungen und sittlichen Zuständen[1]. Soviel ist jedenfalls aus den Veröffentlichungen und dem Briefwechsel dieser Periode[2] ersichtlich, daß sich Kant am Anfang der 6o-er Jahre auch auf anthropologische Fragen verlegt und parallell dazu das Verhältnis von Physik und Metaphysik einer grundlegenden Revision unterzieht. War bislang eine kosmologisch orientierte Einheit leitend, so gewinnt allmählich der Gedanke der Distanz verschiedener Seins- und Wissenschaftsbereiche an Boden. Nicht mehr einer Lösung metapysischer Probleme auf dem Fundament der Resultate der mathematischen Naturwissenschaft gilt Kants Bemühen, auch nicht mehr einer Einordnung und

---

Max Müller zum 6o.Geburtstag,Frb/Mch 1966,411 Anm.)Unsere These wäre, mit O.Marquard den Zusammenhang beider Momente zu behaupten,die Entwicklungsgeschichte des Kritikbegriffs indessen gleichfalls in den 6o-er Jahren anzusetzen.Damit kongruiert auch die eingehend belegte These Schmuckers, daß die entscheidende Entwicklung von Kants kritischer Moral sich in den Jahren 1755-1762 vollzog.

[1] G. Lehmann, Kritizismus und Kritisches Motiv, 129.

[2] Vgl. etwa die ethischen Passagen der Preisschrift von 1762 sowie die Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen(1764),den Versuch über die Krankheiten des Kopfes (1764) und die Träume eines Geistersehers (1766).

Bestimmung des Menschen im Rahmen der kosmischen Ordnung; der Blick öffnet sich vielmehr für die Grenzziehung von Mathematik, Physik auf der einen, Ethik und Anthropologie auf der anderen Seite. Die Einheit von sinnlicher und übersinnlicher Welt beginnt zu zerbrechen, und das Zerbrechen dieser Einheit ist die Voraussetzung für die Entwicklung des Kritikbegriffs und ineins damit für die Entwicklung des Gedankens der Autonomie des Menschen.

Die Grundlegung einer neuen Philosophie der Moral

Wie oben (S. 23) bereits kurz angedeutet, spielt für Kants Menschenbild der frühen Jahre die Psychologie eines Christian Wolff eine fundamentale, wenn auch die naturphilosophischen Publikationen nur am Rande begleitende Rolle. Auch diese Periode unter die Charakteristik eines 'eklektischen Antiwolffismus' Kants zu subsumieren, scheint uns deshalb problematisch[1]. Die Frage nach den Urspüngen der kantischen Ethik, speziell nach der Entwicklung des Begriffs der Autonomie, kann, wie dies in den Interpretationen von Kants praktischer Philosophie (selbst der vorkritischen Periode) zumeist geschehen, die ursprüngliche Abhängigkeit von den großen Vertretern der deutschen Aufklärungsphilosophie, Chr. Wolff, und Chr.A. Crusius nicht übergehen oder zu gering veranschlagen[2]. Ja, ihr Einfluß für die Entwicklung von Kants kritischer Moralphilosophie scheint unsgleich, wenn nicht größer zu sein als die Begegnung des Philosophen mit den englischen Moralphilosophen Shaftesbury, Hutcheson, Hume und mit Rousseau. Die Grundlegung der sog. kritischen Ethik vollzog sich bereits in der 1. Hälfte der 6o-er Jahre und nicht 177o bzw. 1781. Kants völlige Abhängigkeit von Leibniz und Wolff in ethischen und anthropologischen Fragen

---

[1] Vgl. etwa G. Tonelli, Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768,Vol.I,Torino 1959, Prefazione.

[2] Dieser Fehler scheint uns von fast allen Erörterungen über Kants vorkritische Ethik begangen worden zu sein; vgl. P. Menzer. Der Entwicklungsgang der kantischen Ethik bis zum Erscheinen der Grundlegung der Metaphysik der Sitten, Bln 1897, 2.Teil in Kantstudien II, 1898, 29o-322, 3.Teil in Kantstudien III, 1899, 41-1o4;M. Küenberg, Der Begriff der Pflicht in Kants vorkritischen Schriften, Innsbruck 1927; P.A. Schilpp, Kant's Pre-Critical Ethics, Chicago and Evanston, 1938; u.a., Erste kritische Vorbehalte machten M.Wundt, Kant als Metaphysiker, St 1924 und in seiner Nachfolge H.Heimsoeth mit seiner detailliertesten Studie "Metaphysik und Kritik bei Chr.A.Crusius, Ein Beitrag zur

während der 5o-er Jahre erhellt aus Passagen der 'Allgemeinen Naturgeschichte' und der 'Nova Dilucidatio' über den Freiheitsbegriff, die ursprüngliche Ablehnung von Crusius' moralphilosophischen Grundthesen wandelt sich in vielfache Zustimmung durch die Begegnung mit der psychologischen Analyse des moralischen Bewußtseins bzw. Gefühls der englischen Moralisten und wird v.a. im letzten Teil der Preisschrift von 1762/3 'Über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral' sichtbar. Der Bruch mit Wolffs Psychologie und die Übernahme Crusianischer Gedanken bezüglich ethischer und anthropologischer Fragen spiegelt eindeutig den Bruch, der im kosmologischen bzw. naturphilosophischen Denken eintritt.

a) Kant und Wolff: Das Gesetz der Natur

Wie bereits im III. Teil der Allgemeinen Naturgeschichte, verteidigt Kant auch in der Nova Dilucidatio die Freiheitslehre der Wolff-Schule im Rahmen seiner Erörterungen über das Prinzip des zureichenden Grundes gegen den Fatalismusvorwurf von Crusius, und zwar mit Argumenten, die samt und sonders der rationalen Psychologie von Wolff entstammen. Jene 'controversia pervulgata' (I, 4o1) hatte sich an zwei konkurrierenden Freiheitsbegriffen entzündet, deren einer die moralische Verantwortung nur dadurch retten zu können glaubte, daß er der menschlichen Willkür, entgegen dem alles beherrschenden Satz vom zureichenden Grunde, ein aequilibrium indifferentiae zusprach, die Möglichkeit des Willens also, gegenüber allen äusseren wie inneren Bestimmungsgründen gleichgültig sein zu können:

"Die Bewegungsgründe müssen nur die freyen Thaten nicht völlig determiniren, sondern nur den agirenden Geist zu etwas geneigt machen, dabey es hernach in dem Vermögen desselben stehen muß, dieser Geneigtheit zu folgen, oder sich zu widersetzen, und unter zwey Thaten, dazu die Geneigtheit

---

ontologischen Vorgeschichte der Kritik der reinen Vernunft" in: Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, 3.Jahr, Heft 3, Bln 1926, 2.Aufl. in: Studien zur Philosophie Immanuel Kants, K 1956, 125-188, v.a. 173ff. Ein weiterer Schritt in dieser Richtung ist dem Crusius-Forscher G.Tonelli zu danken. Eine die Einflüsse von Wolff wie von Crusius gleicherweise berücksichtigende Studie stellt J.Schmuckers bereits erwähnte Habilitationsschrift über: Die Ursprünge der Ethik Kants, Mei 1961, dar. Ihre Resultate sind nicht überholt, scheinen uns allerdings noch zu wenig beachtet.

gleich war, sich selbst zu einer zu determiniren, oder auch bey ungleicher Geneigtheit dennoch nicht eben genöthigt zu seyn, dasjenige zu thun, worzu die stärkste Neigung da war, sondern dem schwächeren Bewegungsgrunde gegen die physicalische Kraft des stärkeren zu statten kommen zu können"(Chr.A. Crusius, Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzet werden, §45o).

Der andere Begriff, vertreten von Leibniz, Wolff etc.sah Freiheit als Bestimmung der Handlung durch innere Gründe der Vernunft und damit die universale Geltung des principium rationis sufficientis gerettet: "Etre déterminépar la raison au meilleur, c'est être le plus libre" (G.W.Leibniz, Nouveaux Essais, Buch II, Kap. 21, §5o). Grundthese ist, auch Kants, dabei die Determinierung menschlicher wie göttlicher Willkür durch die klare und deutliche Vorstellung des objektiv Besseren, so zwar, daß der Charakter der Freiheit nicht verlorengeht: "Nihilo tamen secius libera est actio, quia iis rationibus determinatur, quae motiva intelligentiae suae infinitae, quatenus voluntatem certo certius inclinant, includunt, non a caeca quadam naturae efficacia proficiscuntur", (Nova Dilucidatio, Prop. IX,WW I,4oo).

Was menschliche Handlungen zu freien macht, ist ihre Bestimmung durch Motive der Einsicht und nicht durch 'Bewegursachen' der Natur. Sie unterliegen der Physis einer psychisch-geistigen Welt. Physische Wirkzusammenhänge und psychisch-geistige Relationen sind also zwar als solche zu unterscheiden, was sie indessen gegenüber der absoluten Notwendigkeit der Logik verbindet, ist ihr gemeinsamer hypothetischer Notwendigkeitscharakter. Die moralische Notwendigkeit der Verpflichtung ist von derselben Art wie die hypothetische des Naturgeschehens, das Gesetz, das die Natur zur Natur macht[1], waltet in beiden Bereichen (vgl. XVII, 313, Refl. 3855). Der Kausalzusammenhang in der Sphäre natürlicher Erscheinungen ist nicht von anderer Struktur als der im Bereich menschlichen Verhaltens. Der Satz vom zureichenden Grund gilt uneingeschränkt: "etenim spontaneitas est actio e principio interno profecta. Quando haec repraesentationi

[1] Vgl. zu diesem Physis-Begriff bereits Giordano Bruno: "Natura estque nihil, nisi virtus insita rebus, et lex qua peragunt proprium cuncta entia cursum. "De Immenso, Lib. VIII, Cap IX, Opera Latina, T.I.P. 2, S. 31o.

optimi conformiter determinatur, dicitur libertas." (Nova Diluc.Prop.IX, Confutatio dubiorum, I, 4o2).
Die Bestimmung des Handelns resultiert aus der inclinatio des Wollens zu den in klaren und deutlichen oder dunklen bzw. klaren, aber konfusen Vorstellungen des Guten erkennbaren Reizen (I, 4oo,4o1). Das Streben ergibt sich zwangsläufig aus der jeweiligen Weise der Vorstellung einer Vollkommenheit[1]. Aufklärung gewinnt mit ihrer theoretischen zugleich eine eminent praktische Bedeutung. Alles reale Wollen und Handeln ist durch Vorstellungen des Guten bewirkt, durch Vorstellungen freilich, die anfangs der Behebung der 'Nothdurft' dienen, in die das menschliche Lebewesen durch seine Abhängigkeit von äußeren Dingen verstrickt ist (Allgemeine Naturgeschichte, I, 356). So gesehen fungiert die Ratio als Dienerin des Willens zum Leben und des in sich zerstrittenen Hangs der Leidenschaften, die sie beherrschen. Sie ist zum Werkzeug für die Realisierung animalischer Zwecke verfremdet. Bedürfnisbestimmtes Handeln ist Handeln in Abhängigkeit. "Bei einigen Menschen bleibt es bei diesem Grade der Auswickelung. Das Vermögen, abge-

---

[1] Die sinnlich-anschauenden Vorstellungen des Guten, denen das sinnliche Begehren entspringt, sind nach Wolff zwar klar, aber nicht deutlich und geben demzufolge keinen Maßstab der Unterscheidung einer nur scheinbaren bzw. relativen Vollkommenheit bzw. Glückseligkeit von der wahren. Die auf Leibniz' Meditationes de cognitione, veritate et ideis, erschienen 1684 in den Acta Eruditorum, zurückgehende Grundunterscheidung der notio in eine notio clara und eine notio obscura differenziert die notio clara weiter in eine notio clara et confusa und eine notio clara et distincta, letztere wiederum in eine notio inadaequata sive adaequata, ähnlich Chr. Wolff, Logica, Frf/Lp 174o, §§ 8o,88,92,95 und I.Kant, XVI, 79. Allen gemeinsam ist die Überzeugung, daß die sinnliche Organisation des Menschen, wenn überhaupt, nur notiones clarae et confusae zu liefern vermag. Sache der aufklärenden Ratio ist es, die zur Wiedererkennung eines Objektes notwendigen Merkmale zu bestimmen. Kant bricht mit dieser Tradition explizit in seiner Schrift De mundi sensibilis, in der er einigen fundamentalen Vorstellungen die Struktur der wenn auch nur verworrenen Begrifflichkeit abspricht und Anschauung und Begriff trennt. Vgl. dazu v.a. G. Martin, Kants Auseinandersetzung mit der Bestimmung der Phänomene durch Leibniz und Wolff als verworrene Vorstellungen, in: Kritik und Metaphysik, Heinz Heimsoeth zum 8o. Geburtstag, Bln 1966, 99-1o6; neuerdings A. Heinekamp, Das Problem des Guten bei Leibniz, Diss. Bo 1969,v,a.2o9ff.

zogene Begriffe zu verbinden und durch eine freie Anwendung der Einsichten über den Hang der Leidenschaften zu herrschen, findet sich spät ein, bei einigen niemals in ihrem ganzen Leben; bei allen aber ist es schwach: es dient den unteren Kräften, über die es doch herrschen sollte, und in deren Regierung der Vorzug seiner Natur besteht" (Allgemeine Naturgeschichte, I,356). Die Hebung der Vorstellungen aus dem Dunkel und der Verworrenheit sinnlicher Lebensverstrickung in die Klarheit und Deutlichkeit rationalen Erkennens obliegt der unserem Belieben überantworteten Aufmerksamkeit. Freiheit ist realiter nicht Freiheit der Wahl zwischen verschiedenen Gütern, sondern Freiheit aufmerksamer Überlegung, libertas deliberationis. Kant wird nicht müde, die Mühsamkeit des Aufmerkens, die Qual der Selbstaufklärung, die Anstrengung des Nachdenkens zu betonen, die die Widerstände des natürlichen Hangs der menschlichen Maschine zu den sinnlichen Reizungen und den Zustand der Passivität animalischen Getriebes überwindet. "Die Handlung des Nachdenkens und der durch die Vernunft aufgeklärten Vorstellungen ist ein mühsamer Zustand, darein die Seele sich nicht ohne Widerstand setzen kann". (Allgemeine Naturgesch. I, 357 u.ö.).
Die Selbstbestimmung der Ratio zum Aufmerken und Überlegen bedarf einer eigenen Motivation, die das Gewicht naturwüchsiger Verfallenheit an die 'unteren Kräfte der Seele' aufzuwiegen imstande ist. Die höchste Bestimmung des Menschen (und zugleich der Zweck der geschaffenen Welt) ist für den jungen Kant wie für Wolff, erkennendes Wesen, vis repraesentativa universi zu sein (I, 4o8, vgl.Chr.Wolff,Psych. emp.Pars I, sect.2 cap 1 et 2). Der Wert erkennenden Betrachtens ist jenes Gut, das alle anderen übertrifft, und bringt, wenn zunächst auch nur dunkel erahnt, die ratio mitunter[1] zur Übernahme seiner selbst, auf dem Weg der

---

[1] Wie und wann immer diese Selbstbestimmung der ratio vor sich geht, bleibt zweideutig, wird doch die anstrengende Tätigkeit des Aufmerkens wiederum durch dunkle oder schon deutliche Vorstellungen des Guten motiviert. Selbstbestimmung gemäß den Motiven wird denn auch von Kant wie von Wolff dem Bestimmtwerden des Beliebens durch die Motive gleichgesetzt (Kant, I,4oo,4o2). Die Willensentscheidung gerät angeblich nicht unter den Zwang einer psychisch-geistigen Notwendigkeit, sie wird nicht unvermeidbar (inevitabilis) aber doch durch die vorherbestimmenden Gründe gewiß und unfehlbar (infallibilis), eine Distinktion, die den Charakter der Künstlichkeit nicht verwischen kann (vgl.I, 4oo,4o2).

Autarkie. Hat die Vernunft einmal sich selbst genügend erkannt und ihren Blick für die Gesetze der Welt geschärft, dann folgt Moralität von selbst; denn die "Einsichten des Verstandes, wenn sie die gehörigen Grade der Vollständigkeit und Deutlichkeit besitzen, haben weit lebhaftere Reizungen als die sinnlichen Anlockungen an sich und sind vermögend, diese siegreich zu beherrschen und unter den Fuß zu treten" (Allgemeine Naturgeschichte, I 36o). Wie Wolff[1] und der gesamte Rationalismus, sieht der Kant der 5o-er Jahre in der theoretischen Erkenntnis und der Entfaltung der menschlichen Denkfähigkeit Sinn und Ziel der geistigen Natur und sittliches Handeln als bloßes Korollarium der Einsicht, die durch das Denken und Verbinden deutlicher und vollständiger Begriffe geboren wird.

Die res cogitans, schon von Descartes umfassend als res "dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque et sentiens"[2] definiert, vom späteren Rationalismus zur vis repraesentativa universi eingeebnet, umfaßt nach Wolff alle facultates animae wie Empfindung, Wahrnehmung, Vorstellungskraft,Verstand, Vernunft auf der einen, sinnliches Begehren, Affekt und vernunftbestimmtes Wollen auf der anderen Seite. Die prinzipielle "Eindimensionalität"[3] des Bewußtseins äußert sich verschieden lediglich nach Maßgabe der Klarheit und Deutlichkeit seiner Vorstellungen, die dominierenden 'theoretischen' Vermögen entlassen die 'praktischen', die strebenden, mit Notwendigkeit aus sich, indem die Vorstellungen der Vollkommenheit (Vollkommenheit bei Wolff ontologisch und formal definiert als Zusammenhang der verschiedenen Teile eines Wesens zur Einheit seiner Natur[4]) Lust erzeugen und Begehren wie Stre-

---

1 Zum Beleg der Identität dieser Anschauungen mit Wolffs Lehre von der menschlichen Seele,speziell vom Willen, vgl. Psych.emp.,Pars II,sect.2;Psych.rat.,Sect II,cap.2;sowie J.Schmucker, 26 ff.

2 Descartes,Meditationes,II,8;vgl.ebd.III,1,wo im französischen Text der beachtenswerte Zusatz'qui aime,qui hait'steh

3 J. Schmucker, 36.

4 Vgl.Chr.Wolff,vernünftige Gedanken von Gott,der Welt und de Seele des Menschen,Ha 1722,§885;§971 coll;§521,575;vgl.auch die Definition der praktischen Vollkommenheit als Harmonie des menschlichen Handelns mit sich selbst im Kontext des ganzen Lebens, §§9o7,9o8.

ben zu ihr hin hervorrufen. Das Wahre wie das Gute sind als Objekte ein und desselben Vorstellungsvermögens rückgebunden in die Theorie und fördern, durch Lust vermittelt, deren Entfaltung, wie diese wiederum deren Realisierung bewirkt. Sittliches Handeln fungiert so als Mittel zum Zweck der Vervollkommnung der eigenen Natur des Menschen, Spiegelbild kosmischer Ordnung zu sein. Im Anblick eigener Vollkommenheit und fremder Harmonie findet er zugleich seine Glückseligkeit[1].

Die Frage nach dem Gedanken der Autonomie in dieser ganz unter dem Eindruck Wolffs stehenden kantischen Periode ist durchaus sinnvoll zu stellen, tauchen doch bereits hier Momente des Begriffs auf, die seine spätere endgültige Bestimmung ausmachen oder in modifizierter Form wiederkehren. Es ist vor allem der Gedanke, daß der Mensch nicht von Haus aus frei ist, sondern sich selbst zur Freiheit erheben muß, und ferner, daß Freiheit sich wesentlich als Herrschaft der überlegenden und erkennenden ratio über die dunklen Vorstellungen der unteren Seelenkräfte erweist. Freilich liegt in dieser Bestimmung auch eine gewisse Differenz Kants zu Wolff und eine wesentliche zur späteren eigenen Konzeption. Sinnlichkeit und Rationalität sind ja, der Leibniz-Wolffschen Theorie entsprechend, nicht durch eine Kluft, sondern lediglich dem Deutlichkeitsgrad ihrer Vorstellungen nach unterschieden, der Kampf des Menschen um seine moralische Qualität tobt dementsprechend nicht zwischen zwei konträren Mächten, sondern -bildlich gesprochen- innerhalb einer Familie, in der die mit der unmittelbaren Lebensbewältigung vornehmlich beschäftigten Glieder sich zunächst nicht um das schlummernde Haupt kümmern und später Überblick und Herrschaft des einmal Erwachten zu ignorieren oder verdrängen trachten. Moralität und Immoralität sind Probleme der

---

[1] Zum Verhältnis von Erkennen und Begehren bei Chr.Wolff vgl.v.a.Psych.emp.,Frf/Lp 1732,§ 509:Appetitus nascitur ex cognitione;§ 511:Voluptas est intuitus seu cognitio intuitiva perfectionis cuiuscunque,sive verae, sive apparentis;§ 514:Voluptas vera est,quae ex vera perfectione oritur:Apparens vero,quae oritur ex apparente;§ 880:Appetitus rationalis dicitur,qui oritur ex distincta boni repraesentatione.Unde independenter ab appetitu in genere definiri potest,quod sit inclinatio animae ad objectum pro ratione boni,quod in eo inesse distincte cognoscimus,vel nobis cognoscere videmur.Dicitur autem appetitus rationalis voluntas.

inneren Konfusion eines substanziell homogenen Systems, die sich durch Aufklärung aller Teile beheben lassen. Auf den ersten Blick scheint Kant diese rationalistische These voll und ganz zu übernehmen. Auch er verspricht sich von der geordneten 'Auswickelung' aller Kräfte das sittliche Heil, auch für ihn ist die originäre 'Trägheit der Denkungskraft' die Quelle nicht nur des Irrtums, sondern auch des Lasters (vgl. v.a.I, 357). Neu ist indessen, daß Sinnlichkeit als Rezeptivität, Passivität und Fremdbestimmtheit und Rationalität als Aktivität und Autokratie charakterisiert wird und damit eine wesensmäßige Differenz menschlicher Seelenvermögen aufzubrechen beginnt, die nicht mehr nur mit der unterschiedlichen Klarheit und Deutlichkeit der Vorstellungen abgedeckt ist. Handeln unter dem Einfluß des durch die Sinnlichkeit bestimmte Begehrens ist passives Erleiden, Nachdenken, Selbstaufklärung und Selbstbestimmung ist Aktivität, die Mühe kostet (I, 357).

Wenn es erlaubt ist, schon hier von einem Gedanken der Autonomie zu sprechen, so ist es ferner -und hier trifft sich Kant wieder völlig mit Wolff - nicht eine Autonomie des Willens, nicht eine praktische Vernunft, die unmittelbar die Gesetzlichkeit des Wollens fundiert, sondern eine Autonomie der theoretischen Vernunft, die durch die, durch Aufmerksamkeit vermittelte, explicatio ihrer selbst Erkenntnisse gewinnt, dadurch Lust erfährt und indirekt das Begehrungsvermögen auf sich selbst hin zu aktivieren vermag. Autonomie ist so gesehen ein Selbstzwang zum Denken angesichts der Gefahr der Verwirrung, in die die undeutlichen sinnlichen Vorstellungen mit ihrem oft täuschenden Bild der Vollkommenheit das menschliche Gemüt und das Handeln bringen können und nicht eine unmittelbare Bestimmung des Begehrens durch praktische Vernunft, die sich selbst genügt.

Ein zentraler Gedanke Wolffs, der zwar beim Kant der 5o-er Jahre nicht ausdrücklich thematisch wird, in den Vorlesungen der 7o-er Jahre jedoch in fast wörtlicher Übernahme auftritt und später im Problemkreis der Autonomie eine entscheidende Rolle spielt, ist die Ablehnung jeder Art einer 'positiven' Begründung der Moral: nicht dadurch wird etwas

gut, weil Gott oder ein menschlicher Gesetzgeber etwas gebietet, sondern Gott gebietet etwas, weil es gut ist, und wir erkennen etwas als Gottes Gebot, weil wir seine moralische Qualität erkennen. Das Sittengesetz ist Inbegriff einer vollkommenen Ordnung, ein Gesetz der 'Natur', ist eigengesetzlich, ein Gesetz, das Gott will und nur wollen kann und dem der Mensch sich verpflichtet, weil es die Vervollkommnung seiner eigenen Natur beinhaltet[1]. Die vor allem in der ausgehenden Scholastik herrschend gewordene theonome Begründung der Moral wird zugunsten einer 'Autonomie ' der Naturvollkommenheit abgelehnt. Wird doch eine freie Handlung nur dadurch gut oder schlecht, daß sie ihrem Wesen nach oder den konkreten Umständen entsprechend die substanzielle, vorgegebene Naturvollkommenheit des Menschen und der Welt (= lex naturalis) steigert, vollendet oder partiell zerstört. Maßstab der Moralität (und ineins damit Garant der Glückseligkeit) ist ein teleologisch konzipierter Naturbegriff, der den Menschen einer obligatio naturalis unterstellt, so zwar, daß diese obligatio nicht als Sollensanspruch einer völlig fremden Instanz erscheint, sondern als ein Gesetz, das den Menschen, selbst Zweck der Natur, letztlich seiner eigenen Naturbestimmung unterstellt[2].

Als Maßstab ethischer Verpflichtung fungiert für den jungen Kant wie für Chr. Wolff demzufolge der Begriff der Vollkommenheit. Wie oben bereits angedeutet (S. 36), trägt seine ontologische Bestimmung wesentlich formalistische Züge, die ihre Inhaltlichkeit anderwärts zu entlehnen gezwungen ist, was sie indessen selbst zu leisten vorgibt. Kants spätere Kritik am Leibniz-Wolffschen Terminus der perfectio in moralphilosophischen Zusammenhängen konzentriert sich vornehmlich

---

[1] Vgl. Ausführliche Erläuterung der Wolffschen Vernünftigen Gedanken von der Menschen Thun und Lassen, Frf/Lp 1735, § 38. In enger Beziehung dazu steht das im Rationalismus, und dann bei Kant wie bei Fichte verlorengegangene Verständnis einer religiösen Offenbarung, die die Vernunft überschreitet.

[2] Vgl. Philosophia practica universalis Frf/Lp 1738, §127 ff, sowie J. Schmucker, aao 4o: "Das Sittengesetz ist also wesentlich ein Gesetz der Natur. Damit ist gesagt, daß die menschliche Natur selber das Gesetz des freien Verhaltens als verpflichtende Norm des Handelns in sich enthält, oder daß der Mensch sich durch seine Natur selber Gesetz ist. So gelangt Wolff vom Begriff des Naturgesetzes her zu dem der Autonomie des Menschen bzw. der menschlichen Natur."

auf diesen Punkt (vgl. etwa GMS IV,443).

Eine anders begründete, explizite Distanzierung Kants von den ethischen Thesen der Schulphilosophie ist freilich schon aus der 1762/3 entstandenen Schrift 'Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes', ersichtlich. Rekonstruktionsversuche jüngster Kantforschung[1] glauben die metaphysischen Grundlagen und Entwicklungsschritte der Loslösung als bereits in den ersten kantischen Reflexionen zur Metaphysik fundiert zu erweisen. Ausgangspunkt der Untersuchung bildet dabei Kants neue Ansicht, daß das Wesen der Vollkommenheit nicht in einer sowohl göttlicher wie menschlicher Einsicht und Entscheidung vorausliegenden ontologischen Struktur des Gegenstandes zu sehen ist, sondern daß Vollkommenheit "allemal eine Beziehung auf ein Wesen, welches Erkenntniß und Begierde hat, voraussetze." (Beweisgrund II, 9o) Vollkommenheit wird nunmehr in wesentlicher Relation zu einem Subjekt gedeutet und verliert seinen Charakter der ontologischen Vorgegebenheit. Als Grund des Wandels nunmehr vom erkennenden und wollenden Menschen aus definierter perfectio soll eine Verschiebung theologischer Voraussetzungen dienen. Wir können den nur zum Teil belegbaren Thesen nicht ohne Vorbehalt zustimmen. Kants erste eigenständige Beschäftigung mit metaphysischen Problemen galt, wie aus seinem handschriftlichen Nachlaß ersichtlich ist, Fragen der natürlichen Theologie, speziell der Theodizeeproblematik und dem Leibnizischen 'Optimismus'. Die Aufzeichnungen hierüber gehen auf die Jahre 1753/4 zurück[2]. Sie beinhalten, einer Preisaufgabe der Berliner Akademie der Wissenschaften von 1753 entsprechend, die Konfrontation einer These von Pope: Alles ist gut, mit der Leibnizischen Optimismustheorie des Bestmöglichen alles Bestehenden. Kants Kritik an Leibniz basiert auf einer Ablehnung der Trennung des Wissens und Willens Gottes von der

---

[1] Vgl.D.Henrich, Über Kants früheste Ethik. Versuch einer Rekonstruktion,Kantstudien Bd.54, 1963, 4o4-431. Als wichtigste Quellen in chronologischer Folge werden genannt: Refl. 37o3-37o7;Allgemeine Naturgeschichte,v.a. Vorrede und Teil III,Nova Dilucidatio,Prop.VII,Scholion;Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus;Der einzig mögliche Beweisgrund.

[2] Vgl. die Anmerkung der Akademie-Ausgabe Bd XVII, 229.

"nothwendigkeit (der metaphysischen Eigenschaften)" (XVII, 236/7 Nr. 37o5). Leibniz' Systematik stellt sich zur Aufgabe, die ontologischen Bestimmungen, welche notwendige Bedingungen jedes möglichen Welt-Seins darstellen, zu unterscheiden von der tatsächlichen Konstitution unserer wirklichen Welt. Dem Leibnizischen Gott liegt nun bekanntlich eine Welt 'ewiger Möglichkeit' voraus, an die er sich gebunden sieht, und aus der er, allwissend, allmächtig, allgütig, in Voraussicht aller Konsequenzen das Beste wählt und ins Dasein ruft. Diese Bindung Gottes an die Notwendigkeit ewiger Möglichkeiten impliziert in gewissem Sinn eine Fremdbestimmung Gottes bei seiner Schöpfertat und widerspricht seinem Wesen, grundloser Grund von allem zu sein. "Der gantze Fehler beruht darin, Leibnitz versetzt den Plan der besten Welt einestheils in eine art einer Unabhängigkeit andern theils in einer Abhängigkeit von dem Willen Gottes. Alle Möglichkeit ist vor Gott ausgebreitet. Gott sieht, überlegt, prüfet sie; er wird durch die ihnen beywohnende Bestimmungen nach Maasgebung ihrer Vollkommenheiten auf eine Seite gelenkt und nach demjenigen, was sie in Verbindung ausmachen, auf die andere Seite; diese Vergleichung veranlaßt seinen Rathschluß. (Die Welt ist eigentlich nicht so, weil sie Gott so haben will, sondern weil es sich nicht thun läßt, sie anders zu machen. Die unabhängigkeit der ewigen naturen geht voran. Die Abhängigkeit besteht nur in dem Plan, darin sie Gott nach den Regeln des Besten so gut zu ordnen trachtet, als ihre wesentlichen Bestimmungen es verstatten)" (XVII, 238/9, Nr. 37o5). Der Begriff Gottes, der die "Unendlichkeit der Unabhängigkeit" (ebd. 236) impliziert, erfordert hingegen, soll er sich nicht selbst aufheben, nach Kants Auffassung eine Fundierung auch aller Möglichkeit in Gottes Wesen. Er geht damit wieder zurück zum metaphysischen Idealismus der patristischen und scholastischen Theologie, die die Seinsprinzipien ihrem Ursprungswesen nach als Bestimmtheiten der göttlichen Vernunft ansah, und zwar so, daß diese sie denkend kreierte.[1]

---

[1] Dieses Programm wird schließlich 1762/3 im 'Einzig möglichen Beweisgrund' realisiert und hat der späteren Kehre Kants zum transzendentalen Idealismus, von der ontologischen zur transzendentallogischen Kategorienlehre, von Seinsbedingungen und Seinsmöglichkeiten im göttlichen Verstande zu Bedingungen der Möglichkeit endlicher Erkenntnis, von der 'theoretischen Autonomie' Gottes zu der des Menschen Vorschub geleistet.

"Pope wählete einen Weg, der... alle moglichkeit der Herrschaft eines allgenugsamen Uhrwesens unterwirft, unter welchem die Dinge keine anderen Eigenschaften, auch so gar nicht solche, die man wesentlich notwendige nennt, haben konnen, die nicht vollkommen zu ausdrükung seiner Vollkommenheit zusammenstimmen" (ebd. 233/4). Gottes schlechthiniges Grundsein erfordert einmal absolute Unabhängigkeit von jeder fremdbestimmenden Vorgegebenheit und positiv die Fundierung von allem und jedem in ihm. Die Welt ist demzufolge nicht vollkommen und unvollkommen zugleich, vollkommen angesichts Gottes planvoll auswählender Realisierung eingesehener ewiger Möglichkeiten, unvollkommen wegen der Vorgegebenheit eben dieser notwendigen, zum Teil sich ausschließenden Naturen, deren Realisierung unvermeidliche Kontingenz gebiert, sondern vollkommener Ausdruck göttlicher Vollkommenheit. Gott kann nicht etwas zuinnerst wollen, was er lediglich in Kauf zu nehmen hat. Alles ist Ausdruck seiner schöpferischen Gesetzgebung.

Aus dieser theologischen Differenz von Kant und Leibniz auch auf eine Differenz zwischen Kants früher Lehre von Verstand und Willen und derjenigen von Leibniz-Wolff zu schließen, scheint uns zwar konsequent gedacht, jedoch historisch kaum belegbar. Zwar ist richtig, daß die göttliche Schöpfungstätigkeit von Kant jeder heteronomen Vorgegebenheit entlastet wird, daß die Bestimmung des Willens zum Handeln nicht mehr der Einsicht in eine unabhängige ewige Ordnung entspringt, daß diese Ordnung der Möglichkeit vielmehr ein Produkt Gottes selbst ist. Es ist gleichfalls nicht abzustreiten, daß Leibniz-Wolff, der göttlichen Schöpfungstätigkeit analog, den menschlichen Willen durch die Gewahrung einer gegenständlichen Ordnung bestimmt sein lassen. Nicht aber ist damit gesagt, daß Gottes Wille nun auch der Grund der Vollkommenheit ist, und es ist ferner nicht erweisbar, daß Kant bereits zur Zeit etwa der Nova Dilucidatio seine Theorie des menschlichen Willens vom 'Intellektualismus' der Schule abrückte. Das durchweg intellektualistische Menschenbild in den oben genannten Passagen der 'Allgemeinen Naturgeschichte' und der Nova Dilucidatio spricht eine gegenteilige Sprache. Die Notwendigkeit ewiger Möglichkeiten

ist primär Produkt göttlicher Einsicht und nicht göttlichen Wollens; das schöpferische Wollen ihres Daseins könnte bloße Folge der Einsicht in ihre Güte sein. Noch 1762/3 bemüht sich Kant um eine Grenzziehung, wenn auch das Moment des Wollens nun seine eigene Betonung erfährt: "Ich nenne diejenige Abhängigkeit eines Dinges von Gott, da er ein Grund deselben durch seinen Willen ist, moralisch, alle übrige aber ist unmoralisch. Wenn ich demnach behaupte, Gott enthalte den letzten Grund selbst der inneren Möglichkeit der Dinge, so wird ein jeder leicht verstehen, daß diese Abhängigkeit nur unmoralisch sein kann; denn der Wille macht nichts möglich, sondern beschließt nur, was als möglich schon vorausgesetzt ist. In so fern Gott den Grund von dem Dasein der Dinge enthält, so gestehe ich, daß diese Abhängigkeit jederzeit moralisch sei, das ist, daß sie darum existieren, weil er gewollt hat, daß sie sein sollten." (Beweisgrund II,1oo,Hervorh. von mir) Wenn nunmehr die Möglichkeit in Gottes Wesen, das Dasein in Gottes Willen verankert wird, so ist klar, daß die Vollkommenheit des Bestehenden auch im göttlichen Willen gründet und nicht mehr nur auf den Intellekt allein rückführbar ist.
Soviel ist demnach zuzugestehen, daß die Subjektivierung des Begriffs der Vollkommenheit, die in der Schrift vom einzig möglichen Beweisgrund explizit wird, bereits in den ersten metaphysischen Überlegungen Kants gründet, und daß um 1762 sich auch eine Neubestimmung des Verhältnisses von Erkennen und Wollen vollzieht. Der Nachweis freilich dürfte nur schwer zu erbringen sein, daß Kant von Anfang an auch der Psychologie Wolffs skeptisch gegenüberstand. Zwischen göttlichen Wissen und Wollen und 'ewiger Möglichkeit' in Leibnizens Theodizee besteht in der Tat dieselbe Beziehung wie -der schulphilosophischen Psychologie entsprechend- zwischen Harmonie, Ordnung, Vollkommenheit im Gegenstand und der menschlichen Erkenntnis, die, durch die Gewahrung der Ordnung mit Lust erfüllt, nunmehr als Wille seine Realisierung bzw. Inbesitznahme intendiert.Die Frage aber muß offenbleiben, ob der voluptas (im Sinne Wolffs) eine Erkenntnis der Güte des Objekts zugrundeliegt[1] oder ob Güte

[1] Si quid appetere,vel aversari debemus,idem ante cognoscere debemus.Si quid enim velle aut appetere debemus,id nobis repraesentare tenemur tanquam bonum,Psych. Emp. § 929.

und Vollkommenheit des Gegenstandes allererst durch dessen Zusammenstimmen mit einer Begierde als solche konstituiert werden, ob der Wille selbst als ein entscheidender Grund von Vollkommenheit fungiert und über eigene, ihm immanente Prinzipien verfügt oder zu seiner Aktivierung an die voraufgehende Gewahrung einer Ordnung verwiesen ist. Kant scheint diese Frage bis zu Beginn der 6o-er Jahre zumindest nach außen hin im Sinne Wolffs beantwortet und die Priorität der Erkenntnis gegenüber dem Begehrungsvermögen, damit aber auch das An-sich-sein des Guten gegenüber seiner Relationalität auf ein Subjekt hin gewahrt zu haben[1]. Erst im 'einzig möglichen Beweisgrund' wird das Gute in der Erreichung des Zwecks (II, 9of.) gesehen, Vollkommenheit in die Konvenienz von Welt und wesentlicher Absicht des Willens gesetzt.

Bedeutsam für den Gedanken der Autonomie bleibt indessen der Wandel des schöpfungstheologischen Begriffs der Vollkommenheit, seine völlige Zurücknahme in die Absolutheit

---

[1] D.Henrich bindet seine gegenteilige These von der frühesten Distanziertheit Kants gegenüber dem Intellektualismus der Schule an den Terminus allectamentum der Nova Dilucidatio: Quid enim est lubitus nisi voluntatis pro allectamento objecti ad hanc potius,quam oppositam partem facta inclinatio (II, 4o1 im Gegensatz zu Wolffs Bestimmung von lubitus als Folge einer Wahl der Seele mit dem Blick auf Vollkommenheit:Anima ex potsibilibus eligit,quod ipsi maxime placet... non vult nisi quia ipsi placet quod vult (Psychologia empirica §937). Lubenter facere dicimur, quando facimus quod nobis placet (ebd. § 938)). "Kant aber nimmt 'lubitus' als identisch mit 'voluptas' und erklärt dies Phänomen aus einer 'Anlockung' (allectamentum) des Willens durch das Objekt und somit durch ein Wort, das in der Wolffischen Willenslehre keinen Platz finden kann." (D.Henrich,Kants früheste Ethik, 412) Um den Willen zu verlocken,müßte das Objekt den Bedürfnissen des Begehrungsvermögens entsprechen. So wird der Wille selbst zum Grund von Vollkommenheit.Dies scheint zunächst plausibel.Dagegen spricht freilich Kants Ansicht,daß lubitus bzw. allectamentum im Kontext freier Handlungen ein Gefallen an den motiva intellectus zum Ausdruck bringt,daß also der ordo intellectus letztlich Grund und Maßstab des Begehrungsvermögens bleibt: Quod actiones physicas et libertate morali gaudentes intercedit discrimen,non nexus atque certitudinis differentia absolvitur... Verum modus quo certitudo earum rationibus suis determinatur, omnem paginam facit ad libertatis notam tuendam;nempe nonnisi per motiva intellectus voluntati applicata (Hervorh. von mir) eliciuntur... Potestatem quidem actionis patrandae ad utramvis partem indifferenter se habere,sola autem beneplaciti ad allectamenta repraesentationibus oblata inclinatione determinari,in confesso est".(Nova Diluc.Prop IX, Confutatio dubiorum, I, 4oo/1)

Gottes in der frühesten Phase, und 1o Jahre später, die parallele Beziehung der Vollkommenheit auf menschliche Einsicht und Begierde und die Konstitution des Bonum durch die Subjektivität: Vollkommenheit wird nunmehr in der Realisierung dem Subjekt entsprungener Zwecke gesehen und nicht mehr in der formalen Ordnung von Gegenstandsbeziehungen.

b) Kant und Crusius: Die Verbindlichkeit als Gesetz Gottes

> "Les valeurs ne sont jamais données à une conscience spectaculaire; impartialité et objectivité n'ont plus le même sens en face de la valeur qu'en face des objets empiriques."(P.Ricoeur,Le volontaire et l'involontaire,73)

1) Der neue Begriff der Vollkommenheit

Wie bereits oben angedeutet, stellen die Abhandlung vom einzig möglichen Beweisgrund zu einerDemonstration des Daseins Gottes (1762) wie die einzige vorkritische sich explizit mit moralphilosophischen Problemen befassende Preisschrift über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral (1762/3) die literarischen Dokumente eines tiefgreifenden Einschnitts im moralphilosophischen Denken Kants dar. Entscheidend ist zunächst der Wandel des Begriffs der Vollkommenheit und im Gefolge davon eine Neuformulierung des Gedankens der Verbindlichkeit wie des notwendigen Zweckes, demzufolge eine Handlung als sittlich gut qualifiziert werden kann. Diese Wandlung Kants läßt sich als anthropologische Wende oder besser als Wende zur Subjektivität bezeichnen, da nunmehr Vollkommenheit, Ordnung, Verbindlichkeit, das Gute etc. wesentlich vom Erkennen und Willen eines Subjektes her konzipiert werden. Sie beinhaltet und setzt einige Umorientierungen von Grundpositionen und Begriffen der herrschenden Schulphilosophie voraus."Nachdem ich lange Zeit über den Begriff der Vollkommenheit insgemein oder insbesondere sorgfältige Untersuchungen angestellt habe, so bin ich belehrt worden, daß in einer genauen Kenntnis derselben überaus viel verborgen liege, was die Natur eines Geistes, unser eigen Gefühl und selbst die ersten Begriffe

der praktischen Weltweisheit aufklären kann. Ich bin inne geworden, daß der Ausdruck der Vollkommenheit zwar in einigen Fällen, nach der Unsicherheit jeder Sprache Ausartungen von dem eigenthümlichen Sinne leide, die ziemlich weit abweichen, daß er aber in der Bedeutung, darauf hauptsächlich jedermann selbst bei jenen Abirrungen acht hat, allemal eine Beziehung auf ein Wesen, welches Erkenntniß und Begierde hat, voraussetze" (II, 9o, Hervorh. von mir).
Gottes Wesen, mit den Eigenschaften des Verstandes und Willens als ihm beiwohnender Bestimmungen (II, 89), ist der Grund der inneren Möglichkeit der Dinge. Aus der Einheit des göttlichen Wesens resultiert die Harmonie mit all seinen Produkten. "Demnach werden die Möglichkeiten der Dinge selbst, die durch die göttliche Natur gegeben sind, mit seiner großen Begierde zusammenstimmen. In dieser Zusammenstimmung aber besteht das Gute und die Vollkommenheit" (II, 91). Das Verhältnis von Wesen, Erkennen und Wollen Gottes wird einer neuen Bestimmung unterzogen, wobei es für unsere Aufgabe irrelevant bleibt, ob eine neue psychologia rationalis des Menschen voraufging oder ob das neue Gottesbild für eine Umorientierung des Menschenbildes Pate stand. Vollkommenheit wird jedenfalls nicht mehr formal und subjektunabhängig als Gesetzmäßigkeit, als natürliche Ordnung, als Zusammenstimmung von Vielem zu Einem hin verstanden, auch nicht als Entfaltung aller Anlagen auf eine harmonische Natur hin, sondern als Übereinkunft von Realität und wesentlicher Absicht eines Willens. "Einige stehen in der Meinung, daß das Formale der natürlichen Verknüpfung der Folgen mit ihren Gründen an sich selbst eine Vollkommenheit wäre... Das Gute (indessen) steckt nur in der Erreichung des Zweckes und wird den Mitteln nur um seinetwillen zugeeignet. Die natürliche Ordnung... hat unmittelbar keinen Grund eines Vorzugs in sich, weil sie nur nach der Art eines Mittels kann betrachtet werden, welches keine eigene, sondern nur eine von der Größe des dadurch erreichten Zwecks entlehnte Schätzung verstattet" (II, 1o8/9). Auf die Frage nach der Herkunft des neuen Begriffs der / Vollkommenheit gibt der Vergleich mit entsprechenden Gedanken von Chr.A.Crusius einen wichtigen Hinweis[1]. Zunächst

[1]Die historische Abhängigkeit Kants von Crusius in dieser

setzt dieser der formalen Wolffschen These, "die Vollkommenheit wäre die Zusammenstimmung des Mannichfaltigen" eine inhaltliche entgegen: "Es ist... die Vollkommenheit das Verhältnis eines Dinges gegen die Summe der Effecte,welche durch dasselbe möglich oder wirklich werden, oder welches gleich viel ist: Die Vollkommenheit ist die Summe der positiven Realität, welche man einem Dinge zuschreibet." (Chr. A.Crusius, Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten,§18o)[1].

Zeit gilt als gesichert, zumal sich Kant selbst mehrmals lobend und polemisch über den einflußreichen pietistischen Aufklärungsphilosophen und Theologen äußert (vgl. etwa II, 293/4, 279/8o; I, 398; II, 393 ff.). Die inhaltliche Abhängigkeit des jungen Kant in seinen philosophischen Problemstellungen bedürfte allerdings immer noch eines detaillierten Vergleichs und einer systematischen Würdigung. Die philosophischen Untersuchungen über den im 19.Jh. völlig in Vergessenheit geratenen Crusius sind zahlenmäßig gering und, v.a. was die Publikationen vor 19oo betrifft, z.T. überholt: A.Marquardt, Kant und Crusius, Ki 1885; C. Festner, Christian August Crusius als Metaphysiker, Diss. Ha 1892; A. Seitz,Die Willensfreiheit in der Philosophie des Chr.A.Crusius gegenüber dem Leibniz-Wolffischen Determinismus in historisch-psychologischer Begründung und systematischem Zusammenhang, Diss. Wü 1899 (die wohl gewissenhafteste Untersuchung aus dieser Zeit); M.Wundt, Kant als Metaphysiker, ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im achtzehnten Jahrhundert, St 1924, S. 6o-81;
W.R.Jaitner, Thomasius, Rüdiger, Hoffmann und Crusius. Studien zur Menschenkunde und Theorie der Lebensführung im 18. Jh., Diss. K/Bleichrode am Harz, 1939; H.Heimsoeth, Metaphysik und Kritik bei Chr.A. Crusius, Ein Beitrag zur ontologischen Vorgeschichte der Kritik der reinen Vernunft im 18.Jahrhundert, in: H.Heimsoeth, Studien zur Philosophie Immanuel Kants, K 1956; J.Schmucker,Die Ursprünge der Ethik Kants, Mei 1961, SS 79-95; in jüngster Zeit sind vor allem die Untersuchungen G.Tonellis über den vorkritischen Kant von einer detaillierten Crusius-Kenntnis getragen. Derselbe Autor bereitet augenblicklich eine kritische Crusius-Ausgabe vor.

1Kant distanziert sich in seiner ersten kritischen Bemerkung zwar sowohl von Wolffs, als auch von Crusius' und Baumgartens Definition der Vollkommenheit, übernimmt aber im wesentlichen die weiteren Crusius'schen Explikationen, die dessen Konzept erst zu einem entscheidend neuen machen: "Ich habe in dem ganzen Zusammenhange aller bisher vorgetragenen zu meinem Beweise gehörigen Gründe nirgend des Ausdrucks von Vollkommenheit gedacht.Nicht als wenn ich dafür hielte, alle Realität sei schon so viel wie alle Vollkommenheit,oder auch die größte Zusammenstimmung zu Einem mache sie aus.Ich habe wichtige Ursachen vom Urtheile vieler andern sehr abzugehen"(Kant,Beweisgrund, II,9o).Vgl. dazu die unmittelbare Gegenposition von A.Baumgarten,Metaphysica (1757)§147 Positis entis realitatibus ponitur eius perfectio, Kant XVII, 56.

So gesehen wäre der Zusammenhang mit Kant noch nicht ersichtlich, würde Crusius nicht diese 'Summe der positiven Realität' in Beziehung setzen mit dem Wesen eines Dinges, dessen Begriff als Maßstab der Beurteilung der Vollkommenheit der Teile und Grade eines wirklich Existierenden dient: "Weil nun also... einem endlichen Dinge allezeit noch gewisse Realität fehlet, ungeachtet ihm auch einige zukommt: So muß, wenn man ihm die Vollkommenheit mit Vernunft zuschreiben will, schon ein gewisser Begriff von dem Wesen desselben voraus gesetzt werden, nach welchem geurtheilet wird, ob einem Dinge die Realitäten zukommen, welche man an ihm in seiner Art verlanget." (ebd. §181), und würde er ferner nicht wiederum subjektiv-teleologisch dieses Wesen mit dem Zweck bzw. der Absicht seines Urhebers identifizieren: "Wenn daher ein Ding von seiner Grundursache um einer oder etlicher Absichten willen hervorgebracht worden, wie es sich denn mit allen zufälligen Dingen also verhält: so muß aus den Absichten des Dinges, sowol was zu seinem Wesen, als was zu seiner wesentlichen Vollkommenheit gehöret, beurtheilet werden." (ebd. § 183).

Die Güte eines Dinges, eines Zustandes, einer Eigenschaft bemißt sich nach dem Zusammenstimmen mit den wesentlichen Zielen eines begehrenden Subjektes, Güte wie Vollkommenheit sind nicht ontologische Prädikate einer an sich seienden strukturalen Vorgegebenheit, sondern Relationsbegriffe, die sich vom wesentlichen Willen eines Subjektes her konstituieren: "Wenn man ein Ding gegen die Endzwecke eines begehrenden Geistes hält: So nennet man es in dieser Absicht, wenn und wiefern es mit denselben übereinstimmet, gut, hingegen wenn und wiefern es mit denenselben streitet, böse... Die Güte ist demnach eine relativische Eigenschaft, gleichwie die Wahrheit und Vollkommenheit. Sie ist nemlich die Relation eines Dinges gegen einen Willen, mit welchem es verglichen wird" (ebd. § 195).

2) Die Begrenzung des Rationalismus

Das zweite Moment, in dem Kant und Crusius nunmehr übereinkommen, ist die grundlegende Differenz zwischen Erkennen und Wollen. Beide gründen in je eigenen Vermögen und verfügen über je eigene Prinzipien, die sich nicht aufeinander zurückführen lassen: "Der Wille endlicher Geister erfordert besondere und von dem Verstande unterschiedene Grundkräfte" (Nothw. Vernunftwahrheiten, § 446). Für Crusius ist der Wille "die Kraft eines denkenden Wesens, nach seinen Vorstellungen zu handeln" (ebd. § 427). Seine Eigenständigkeit gegenüber dem Intellekt erhellt daraus, daß Praxis nicht als Resultante des Kräftespiels verschiedener Vorstellungen erklärbar wird. Seine phänomenologisch aufweisbaren Bestimmungen zeigen sich im Selbstbewußtsein als Begehren und Verabscheuen mit dem Echo des Vergnügens und des Schmerzes beim Erreichen des intendierten Objektes,sein Anwendungsgebiet sind Verstand, Leib und das Begehrungsvermögen selbst: "Unser Vermögen etwas auszurichten, erstrecket sich theils über unsern Verstand, daß wir denselben zur Aufmerksamkeit, zum Betrachten und Nachsinnen, antreiben... theils auf unsern Leib, daß sich gewisse Handlungen desselben nach unsern Bestrebungen richten; theils auch darauf, daß wir unsere Begierden und Entschlüssungen verändern, richten, unterdrücken können u.s.f." (ebd. § 427).

3) Verbindlichkeit als Grundprinzip der Ethik

Die Untersuchung von Kants moralphilosophischer Position zu Beginn der 6o-er Jahre stützt sich vorwiegend auf die 4. Betrachtung der Preisschrift aus dem Jahre 1762/3 'Von der Deutlichkeit und Gewißheit, deren die ersten Gründe der natürlichen Gottesgelahrtheit und Moral fähig sind' (II,298 ff.); ist doch hier, wie bereits erwähnt, die einzige vorkritische Stelle, an der sich Kant explizit und von der eigenen Themastellung her zu moralphilosophischen Fragen äußert.

Einen entscheidenden Stellenwert nimmt zunächst - bis in die Formulierung hinein sich an Crusius anschließend[1] -

[1] So etwa in der Differenz von necessitas problematica und

der Begriff der Verbindlichkeit ein: allen moralischen Geboten eignet als Grundcharakter ein Sollen, das die moralische Notwendigkeit des Tuns zum Ausdruck bringt: "Man soll dieses oder jenes thun und das andere lassen; dies ist die Formel, unter welcher eine jede Verbindlichkeit ausgesprochen wird" (II, 298). Diese Notwendigkeit einer Handlung zerfällt nun in eine necessitas problematica (Notwendigkeit der Mittel), die nicht eigentlich verbindlich genannt werden kann, sondern sich mit logischer Konsequenz aus der jeweiligen Wahl eines wie immer vermittelten Zieles ergibt und "Anweisungen eines geschickten Verhaltens, wenn man einen Zweck erreichen will" (ebd.), beinhaltet, und in eine necessitas legalis (Notwendigkeit der Zwecke), die unmittelbar etwas als einen an sich notwendigen Zweck zu realisieren gebietet. Kants in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten vorgenommene, für seine sog. kritische Moralphilosophie fundamentale Unterscheidung von hypothetischen, d.h. technischen und pragmatischen Imperativen und dem kategorischen Imperativ (GMS IV, 413 ff.) wird hier in der Sache vorweggenommen. Freilich sollte der Unterschied nicht außer Acht gelassen werden, daß das formal immer gleiche, schlechthin gebietende Sollen seinen Anspruch einem "an sich nothwendigen Zwecke" (ebd.) verdankt, der als Regel und Grund der Verbindlichkeit fungieren soll. Einen solchen an sich notwendigen Zweck glaubt Kant in der Beförderung der gesamten größten Vollkommenheit gefunden zu haben: "Und nun kann ich mit wenigem anzeigen, daß, nachdem ich über diesen Gegenstand lange nachgedacht habe, ich bin überzeugt worden, daß die Regel: Thue das Vollkommenste, was durch dichmöglich ist, der erste formale Grund aller Verbindlichkeit zu handeln sei, so wie der Satz: Unterlasse das, wodurch die durch dich größtmögliche Vollkommenheit verhindert wird, es in Ansehung der Pflicht zu unterlassen ist." (II, 299).

---

necessitas legalis. Der Terminus necessitas legalis ist, wie Schmucker einleuchtend nachwies, von Crusius übernommen und im Kantischen Kontext, der den obersten Gesetzgeber als Grund der Verbindlichkeit zunächst ausklammert, unverständlich (vgl. aaO, 86).

Im Begriff der Vollkommenheit als formalem Grund aller Verbindlichkeit zu handeln, in diesem an sich notwendigen Zweck scheint nun ein fundamentaler Gegensatz zu Crusius' theonomer Begründung der Moral sich anzubahnen. Hatte letzterer von "zweyerley moralischer Nothwendigkeit", von "gesetzlicher Verbindlichkeit" und einer "Verbindlichkeit der Klugheit" (Nothwendige Vernunftwahrheiten, § 131) gesprochen, die wesentliche Vollkommenheit der Dinge als Endzwecke des Schöpferwillens interpretiert und die Moralität menschlichen Wollens und Handelns im reinen Gehorsam als Unterwerfung unter den Willen Gottes begründet (Anweisung vernünftig zu leben, Lp 1744, §§ 133, 177), so scheint Kant, in dieser Hinsicht Wolff verpflichtet, in Richtung auf eine Autonomie der Vernunft das kategorische Sollen als immanentes Gesetz des menschlichen Willens zu deuten[1]. Richtig ist jedenfalls, daß Kant Verbindlichkeit nicht mehr explizit als Verbindlichkeit dem Willen Gottes gegenüber sieht, sondern als obligatio durch einen dem Willen an sich notwendigen Zweck; die Möglichkeit bleibt freilich offen, den Zweck an sich selbst mit dem Zweck des göttlichen Willens zu identifizieren, wenngleich dieser Schritt für die Begründung von Moralität irrelevant sein kann. Denn die Vollkommenheit als formaler Grund aller Verbindlichkeit ist schlechthin "unerweislich", d.h. sie kann aus keiner Betrachtung eines Dinges oder Begriffes deduziert werden, fiele sie doch so wieder unter die Kategorie einer Anweisung problematischer Geschicklichkeit, die den Zweck des Handelns anderwärts zu entlehnen gezwungen ist. Andererseits ist sie, als kategorisch gebietende Form, unvermögend, eine nun konkret notwendige Handlung zu bestimmen: "Und gleichwie aus den ersten formalen Grundsätzen unserer Urtheile vom Wahren nichts fließt, wo nicht materiale erste Gründe gegeben sind,

---

[1] Dies ist die Interpretation Schmuckers: "Er (sc.Kant) löst nämlich die necessitas legalis ab vom Gesetz des göttlichen Willens und damit von dem metaphysischen Fundament, auf das sie Crusius begründet hatte und behält nur die sich im Gewissen unmittelbar offenbarende Verpflichtung gegen ein unbedingtes Gebot oder Sollen zurück, das er nun als immanentes Gesetz des menschlichen Willens deutet; der fundamentale neue Begriff aber, durch den er die Unbedingtheit des Gewissensgebotes immanent begründet, ist der des unmittelbar und an sich notwendigen Zweckes des Wollens und hierin liegt offenbar das eigentlich Neue gegenüber Crusius." (aaO, 87)

so fließt allein aus diesen zwei Regeln des Guten keine besondere bestimmte Verbindlichkeit, wo nicht unerweisliche materiale Grundsätze der praktischen Erkenntniß damit verbunden sind" (II, 299).

Für die Inhaltlichkeit und Konkretion der Pflicht wird nun eine Trennung entscheidend, die Kant, im Gefolge von Crusius und der englischen Moralphilosophie,hinsichtlich seiner von Tetens, Meier, Mendelssohn u.a. übernommenen[1] Vermögenslehre vollzieht, nämlich "daß das Vermögen, das Wahre vorzustellen, die Erkenntniß, dasjenige aber, das Gute zu empfinden, das Gefühl sei, und daß beide ja nicht miteinander müssen verwechselt werden" (II, 299). Neben die Vollkommenheit als unerweislichen formalen Grundsatz der Verbindlichkeit tritt ein "unauflösliches Gefühl des Guten" (ebd.) als Erfahrungsinstanz für die inhaltlichen obersten Grundbegriffe der Moral.

Die Funktion des Verstandes in diesem praktischen Erkenntnisvorgang scheint auf eine klärende Analyse des im Gefühl Gegebenen beschränkt zu sein: "Es ist ein Geschäfte des Verstandes, den zusammengesetzten und verworrenen Begriff des Guten aufzulösen und deutlich zu machen, indem er zeigt, wie er aus einfachern Empfindungen des Guten entspringe. Allein ist dieses einmal einfach, so ist das Urtheil: dieses ist gut, völlig unerweislich und eine unmittelbare Wirkung von dem Bewußtsein des Gefühls der Lust mit der Vorstellung des Gegenstandes." (ebd.)

Durch eine Identifizierung von gut, das kein anderes Gut mehr enthält bzw. zur Voraussetzung hat, und vollkommen ist ein Zusammenhang zwischen der necessitas legalis und dem Material der Pflicht hergestellt.

Interessant auch, daß Kant nun den Begriff der Vollkommenheit bzw. den der Verbindlichkeit durch eine ästhetische Kategorie inhaltlich füllt und mit dem Willen Gottes in Zusammenhang bringt: "Es ist eine unmittelbare Häßlichkeit in der Handlung, die dem Willen desjenigen, von dem unser Dasein

---

[1] Vgl. M.Horkheimer,Über Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie, Frf 1925,3.

und alles Gute herkommt, widerstreitet" (II, 3oo)[1]. Durch die unmittelbare Häßlichkeit der Sünde wird der Ungehorsam gegen Gottes Willen zu einem materialen Gebot bzw. Verbot der Moral.

Die Inkonsistenz dieser Position erhellt aus einer Unsicherheit, die Kant gegen Ende dieses Abschnitts zugesteht und die die Interpretation seiner vermittelnden Ethik so schwierig macht: "Hieraus ist zu ersehen, daß, ob es zwar möglich sein muß, in den ersten Gründen der Sittlichkeit den größten Grad philosophischer Evidenz zu erreichen, gleichwohl die obersten Grundbegriffe der Verbindlichkeit allererst sicherer bestimmt werden müssen, in Ansehung dessen der Mangel der praktischen Weltweisheit noch größer als der spekulativen ist, indem noch allererst ausgemacht werden muß, ob lediglich das Erkenntnißvermögen oder das Gefühl (der erste, innere Grund des Begehrungsvermögens) die erste Grundsätze dazu entscheide." (II, 3oo).

Zunächst ist nicht ganz einsichtig, wie Kant in dieses Dilemma von Einsicht oder Gefühl als Erfahrungs- und Entscheidungsinstanz bezüglich der obersten Grundsätze der Moral gelangen konnte. Seine Regel "Thue das Vollkommenste, was

---

[1] Dies ist der Grund, weshalb wir der These Schmuckers von der Verbindlichkeit als oberstem Begriff der Moralphilosophie in diesem Kontext nicht ganz zustimmen können. Trotz der hervorragenden Stellung und der etwas mißverständlichen Formulierung: "der erste Begriff der Verbindlichkeit" (II, 298) scheint nicht so ohne weiteres klar, daß bereits hier "der Begriff der Verbindlichkeit der erste und damit der fundamentale der gesamten Moralphilosophie ist" (Schmucker aaO, 59). Verbindlichkeit tritt auf einmal als bloß formaler Charakter moralischer Sätze, derder durch das "unauflösliche Gefühl des Guten" (II, 299) vermittelten inhaltlichen Erfüllung bedarf, zum anderen als bloßes Faktum, das einer obersten Regel zu unterstellen ist bzw. von einem "an sich nothwendigen Zwecke" (II, 298) seinen verpflichtenden Charakter erhält. Kant nennt hier zunächst als Möglichkeiten eines derartigen an sich notwendigen Zwecks" die Beförderung der gesammten größten Vollkommenheit oder das Handeln dem Willen Gottes gemäß" (II, 298), entscheidet sich in seiner Formel dann für die Vollkommenheit, ohne, wie oben gezeigt wurde, den Willen Gottes als letzten metaphysischen Grund der Verpflichtung völlig auszuschließen. Richtig ist also, daß nicht mehr die Glückseligkeit, aber auch nicht ein formaler kategorischer Imperativ, sondern das Gute, in der Form absoluter Verpflichtung, material durch das Gefühl der Lust mit der Vorstellung des Gegenstandes gegeben, zum Grundbegriff der Moral wird. Unklar bleibt, inwiefern Gott als Grund alles Guten anzusetzen ist.

durch dich möglich ist" (II, 299) als formaler Grund aller Verbindlichkeit zu handeln kongruiert entgegen der gleichlautenden Formulierung nicht mehr mit dem Wolffschen Begriff der Vollkommenheit, der die größtmögliche Entfaltung der menschlichen Natur durch die mit sich übereinstimmende Realisierung aller Vermögen beinhaltete, und deshalb, trotz der formalen Definition, einen inhaltlichen, objektiv-teleologischen Naturbegriff zum Prinzip der Moral erhob[1]. Der allgemeine, formale Begriff der Vollkommenheit in der Preisschrift ist inhaltloses, einer näheren Bestimmung und materialen Erfüllung bedürftiges Resultat einer Abstraktion des Verstandes aus den dunklen und verworrenen Empfindungen des Guten. Das, was allen in ihre Einfachheit aufgelösten, zur Klarheit und Deutlichkeit gebrachten Empfindungen des Guten eignet ist ihr Charakter der obligatio und damit der perfectio. Wenn dennoch am Ende der Abhandlung die Frage des Verhältnisses von Erkenntnis und Gefühl bezüglich der moralischen Grundsätze gestellt wird und die Antwort offenbleibt, so scheint die Unsicherheit durch die voraufgehenden Antworten nicht gerechtfertigt. Es sei denn, Kant zweifelt unausgesprochen daran, daß das Gefühl so etwas wie Verbindlichkeit, Vollkommenheit, bzw. Zweck an sich selbst zu vermitteln vermag. Verbindlichkeit, Vollkommenheit, Zweck an sich selbst sind zwar Relationsbegriffe, die einen Bezug zum Begehrungsvermögen und damit auch zum Gefühl der Lust implizieren, aber sie sind doch in erster Linie Begriffe der Vernunft. Die Alternative, ob das Erkenntnisvermögen oder das Gefühl die ersten Grundsätze der Moral entscheide, bedeutet also, ob die Vernunft durch ihren Begriff des an sich notwendigen Zweckes (denn wer anders als die Vernunft kann so etwas wie Zwecke erkennen und entwerfen?) die Inhalte des Gefühls als moralisch konstituiert und damit als ursprünglich praktische, ob göttliche oder menschliche, Vernunft die gesetzgebende Instanz für das Begehrungsvermögen abgibt, oder ob sie als bloß theoretisches Vermögen modo resolutivo das im moralischen Gefühl erfahrene Gute und dessen Verbindlichkeit

---

[1] Dies wäre gegen K.Vorländer einzuwenden, der noch in der Dissertation von 1770 den Leibniz-Wolff'schen Begriff der Vollkommenheit vorliegen sieht. Vgl. Einleitung zur Grundlegung der Metaphysik der Sitten, Phil.Bibl.Bd. 41, H 5 1962, XVII.

lediglich zur Klarheit und Deutlichkeit erhebt, Erkenntnis also im Kontext der reinen Praxis bloß subsidiäre Funktion ausübt. Die Alternative wird in der Tat nur verständlich, wenn in die kantischen Formulierungen eine Differenz zwischen dem an sich notwendigen Zweck als formalem Grund aller Verbindlichkeit und den "einfachen Empfindungen des Guten" als materialen ersten Gründen hineingetragen wird, eine Kluft freilich, die der Text eher dahingehend einebnet, daß er die Form der Verbindlichkeit zu der aus den Empfindungen herausabstrahierten Form des gefühlten Guten macht. Die Antithese würde bedeuten, daß nicht das moralische Gefühl Erfahrungsinstanz und Gerichtshof des unbedingt geforderten Guten wird, sondern daß Vernunft, die durch die Applikation ihrer formalen Regel der Vollkommenheit das Material des Gefühls allererst zur Verbindlichkeit erhebt, den Maßstab absoluten Sollens setzt und durch die Bestimmung des Begehrungsvermögens unmittelbar praktisch wird. Soviel jedenfalls kann als gesichert gelten, daß Kant sich vom Intellektualismus der Schulphilosophie absetzt, daß er zu der Überzeugung gelangt, aus der bloßen Betrachtung eines Dinges oder Zustandes keinerlei schlechthinigen Sollensanspruch, den jedes moralische Handlungsgebot impliziert, ableiten zu können: "Denn es ist aus keiner Betrachtung eines Dinges oder Begriffes... möglich zu erkennen und zu schließen, was man thun solle, wenn dasjenige, was vorausgesetzt ist, nicht ein Zweck und die Handlung ein Mittel ist. Dieses aber muß es nicht sein, weil es alsdann keine Formel der Verbindlichkeit, sondern der problematischen Geschicklichkeit sein würde" (II, 299). Die Handlung muß um ihrer selbst willen geboten sein; sie muß als Zweck an sich selbst realisiert werden. Es ist ferner klar, daß die Form moralischer Gebote, ihr Charakter absoluter Verbindlichkeit, auf einen schlechthin gebietenden Willen verweist, daß Güte, Vollkommenheit, Verbindlichkeit Relationsbegriffe darstellen, die nicht von einer theoretischen Schau her aufzuschlüsseln sind, sondern sich von einer begehrenden und empfindenden Subjektivität her verstehen. Unklar bleibt schließlich, wie Wille, Gefühl und Erkenntnis miteinander vermittelt sind, wie die durch das moralische Gefühl erbrachte Inhaltlichkeit des Guten sich

mit dem Charakter der obligatio bekleidet, ob und wie Verbindlichkeit in an sich notwendigen Zwecken, in der gesamten größten Vollkommenheit, im absoluten Willen Gottes oder aber in einer autonom gesetzgebenden Vernunft gründet.

Die Unklarheit des Textes spiegelt eine Unsicherheit Kants zu Beginn der 6o-er Jahre, in einer Zeit also, in der Wolff'sche und Crusianische Positionen sich durch Gedanken der englischen Moralphilosophen zu ergänzen trachten, ohne bereits eine klare logische und systematische Konsistenz zu erreichen. Denn die Problematik, in der Kant sich befindet, resultiert in entscheidendem Maße aus der Berührung mit der englischen Moralphilosophie, die in ihrer psychologischen Analyse moralischer Phänomene das Gefühl ins Zentrum der Diskussion zu rücken verstand.

c) Kant und Hutcheson: Moralisches Gefühl und sittliche Verpflichtung

1) Allgemeine Problemstellung

Die Einflüsse der schottischen Schule auf den jungen Kant gehen mit Sicherheit zurück auf das Ende der 5o-er Jahre, sind möglicherweise schon um die Mitte des Jahrzehnts zu Beginn von Kants Vorlesungen über Ethik wirksam. Wie Borowski in seiner Kantbiographie vermerkt, war ihm dabei Hutcheson neben Hume "ausnehmend wert"[1]. Dies und das positive Urteil Kants über Hutcheson am Ende der eben untersuchten Preisschrift ("Hutcheson und andere haben unter dem Namen des moralischen Gefühls hievon einen Anfang zu schönen Bemerkungen geliefert"II, 3oo) wie das über Shaftesbury, Hutcheson und Hume in der 'Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766' ("Die Versuche des Shaftesbury, Hutcheson und Hume, welche, obzwar unvollendet und mangelhaft, gleichwohl noch am weitesten in der Aufsuchung der ersten Gründe aller Sittlichkeit gelangt sind, werden diejenige Präcision und Ergänzung erhalten, die ihnen mangelt" II, 311) verführte die vorkritische Kantinterpretation nahezu geschlossen dazu, Kants Abkehr von den Wolffschen Begriffen der Vollkommenheit und Verbindlickeit fast ausschließlich dem Einfluß der britischen Moralisten

---

[1] L.E.Borowski, Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants, Bln 1912, 78; vgl. D.Henrich, Hutcheson und Kant, Kantstudien 49, (1957/8), 49 ff..

zuzuschreiben und Kants Entwicklung zunächst als Bruch mit dem Rationalismus der Schule zu Beginn der 6o-er Jahre, als Zuwendung zur Gefühlsphilosophie während der 6o-er Jahre und, um das Jahr 177o, als entschiedene Rückkehr zu einer rationalen Begründung der Ethik zu deuten. Der Blick auf die Einflüsse von Crusius trübte die Fraglosigkeit dieses so diskontinuierlich erscheinenden Prozesses, der Begriff der perfectio wie der der necessitas legalis als Form der Sittlichkeit wehrt sich gegen eine Ansiedlung auf dem Boden der englischen Moralphilosophie. Die mehr oder weniger immanente Begründung des moralischen Anspruchs und besonders die Rolle des Gefühls verweisen indessen in diese Richtung[1].
So sind sich Kant und Hutcheson darin einig, daß nicht primär das Gebot Gottes, sondern die unmittelbare Häßlichkeit einer Handlung sie moralisch disqualifiziert, daß nicht der Blick auf die Folgen einer Tat, sondern die Handlung selbst ihre moralische Qualität bestimmt: "Diese Häßlichkeit ist klar, wenn gleich nicht auf die Nachtheile gesehen wird, die als Folgen ein solches Verfahren begleiten können" (II, 3oo). Es ist offensichtlich, daß "viele Leute hohe Begriffe von Ehre, Treue, Großmuth und Gerechtigkeit haben und alles... Unrechte ohne Absicht auf künftige Strafen verabscheuen" (F.Hutcheson, Untersuchung unserer Begriffe von Schönheit und Tugend, Lo 1725, dt. Frf/Lp 1762, 130). "Daß unsere ersten Ideen des moralisch Guten nicht von den Gesetzen abhängen, erhellt aus unserer beständigen Untersuchung der Gerechtigkeit der Gesetze selber, und nicht allein der menschlichen, sondern auch der göttlichen Gesetze" (ebd. 289). Mit Kant und Crusius verbindet Hutcheson ferner die Ablehnung jenes monistisch-rationalen Verständnisses des menschlichen Gemüts in der von Leibniz beeinflußten Schulphilosophie und die Betonung der Eigenständigkeit des Willens: "Es giebt nämlich erstens eine Vernunft, welche die Beschaffenheit und Verhältnisse der Dinge... vorstellt, zweitens einen Willen, appetitus rationalis, oder die Fertigkeit der Seele, nach dem zu streben, was als gut vorgestellt wird und das Übel zu verabscheuen... der Wille aber ist in den neueren Zeiten

[1] Für zahlreiche parallele Thesen bei Crusius und Hutcheson ist ein Einfluß des letzteren auf Crusius nicht auszuschließen. Nähere Untersuchungen hierzu fehlen.

vergessen worden und einige schreiben dem Verstand nicht nur Betrachtung oder Wissenschaft, sondern auch Wahl, Begierde, Liebe, fortgesetzte Bestrebung zu..." (Abhandlung über die Natur und Beherrschung der Leidenschaften, Lo ^{4}1756.Lp 176o, 229 f.). Moralisches Gefühl benennt dementsprechend jenes Vermögen des Menschen, Objekte und Zustände in einem ursprünglichen Wohlgefallen als gut zu empfinden und fungiert als letzter Grund des Begehrungsvermögens. Das Gute seinerseits ist gut nur in dieser seiner Relation zu einem empfindenden Wesen. Ist so gesehen das Objekt des Begehrungsvermögens dem Wohlgefallen des Subjekts verbunden, so scheint der Weg für eine eudämonistische Ethik geebnet. Indessen, das moralische Gefühl bezieht sich nicht - dem Lustgefühl vergleichbar, das alles Angenehme genießt - auf beliebig Erfreuliches, noch billigt es jede mögliche Neigung, es applaudiert nicht Handlungen und Zielen, die wiederum anderen Zwecken dienen, sondern realisiert sich nur im Blick auf letzte Zwecke wie das allgemeine Beste bzw. die sittliche Vollkommenheit, auf Zwecke also, die dem Belieben der Willkür und der Exklusivität individuellen Glücksgefühls entzogen sind (vgl. Leidenschaften, 241, sowie Sittenlehre der Vernunft, dt.Lp 1756, 131). Aus dieser Differenz resultiert die Unterscheidung, die wir sowohl bei Crusius wie bei Kant bereits verfolgen konnten. "Wenn wir sagen, daß jemand zu einer Handlung verbunden ist, so meinen wir entweder erstlich, daß die Handlung zur Erreichung der Glückseligkeit der handelnden Person oder zur Vermeidung ihres Elends nothwendig sey; oder zweitens, daß jeder Zuschauer und das handelnde Wesen selbst die Handlung billigen und ihre Unterlassung mißbilligen muß, wofern er sie nach allen ihren Umständen betrachtet. Der erste Verstand des Wortes Verbindlichkeit setzt eigennützige Neigungen und ein Gefühl der eigenen Glückseligkeit voraus, der zweyte schließt ein moralisches Gefühl in sich" (Leidenschaften, 244; vgl. Schönheit und Tugend, 28o, 282).

Hutchesons Erfahrungs- und Entscheidungsinstanz für das verbindlich Gute ist also das moralische Gefühl, für Crusius gründet die absolute Verpflichtung in dem aus dem Wesen der

Dinge erkennbaren Willen Gottes. Wenn Kant in der Preisschrift schwankt, "ob lediglich das Erkenntnißvermögen oder das Gefühl... die erste Grundsätze dazu entscheide" (II, 300), so birgt dies einen Zweifel an der Leistung des moralischen Gefühls, jenes allgemeine Formalprinzip der obligatio legalis, das jeder moralischen Handlung eignet, von sich her legitimieren zu können. Kants weiteres Durchdenken der Problematik ethischer Grundsätze geht denn auch in die Richtung einer zunehmenden Kritik des moralischen Gefühls, wie es Hutcheson zur Diskussion gestellt hatte.

2) Kritik des moralischen Gefühls

Wenn Kant in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten die moralphilosophische Position von Francis Hutcheson zu allen möglichen unrechten Wegen schlägt, die die menschliche Vernunft versucht, solange es ihr an Kritik fehlt (GMS, IV, 441), so geht dieser scheinbar abrupten Distanzierung ein langes Ringen um das Verhältnis von Vernunft und Gefühl, von Materie und Form, von reinen und empirischen Prinzipien, von Autonomie und Heteronomie im Hinblick auf ethische Grundlegungsprobleme voraus. Freilich ist diese Phase der Unsicherheit der Forschung erst durch die vollständige Edition der Reflexionen des Nachlasses zugänglich gemacht worden.

Die richtige Einschätzung von Kants Kritik erfordert zunächst eine genauere Bestimmung des Stellenwertes des moralischen Gefühls bei Hutcheson.

Die vorschnelle Identifizierung des moral sense mit dem Vermögen für kind affections übersieht gemeinhin, daß für Hutcheson noch keineswegs schon die uneigennützigen Neigungen das sittliche Urteil konstituieren; dieses entsteht vielmehr aus einem Zusammenspiel verschiedener Gemütsbewegungen, die den kind affections als auf einer naturalen Basis aufruhenden Affekten erst ihre moralische Qualität verleihen. Nicht die unmittelbare interessierte Anteilnahme an der Eudämonie des Mitmenschen, allgemein als benevolence charakterisiert, sondern der Akt uneingeschränkter Hochschätzung dieses uneigennützigen Wohlwollens, seine Billigung als schlechthin

gut (complacence) (vgl. Schönheit und Tugend, 142) macht die Leistung des moral sense aus[1]. Es ist dementsprechend zwischen einem natürlichen Geneigtsein und der im moralischen Gefühl erfolgenden Bewertung und Betrachtung dieses Geneigtseins zu unterscheiden (vgl. A System of Moral Philosophy, Lo 1755, I, 53; sowie D.Henrich, Hutcheson und Kant, 49 ff.). Die Rolle der Vernunft in dieser Genese des sittlichen Urteils beinhaltet die Klärung der sich in die zufällig vorgegebene Einzelheit verlierenden kind affections und die Erstellung eines umfassenden Horizonts, der eine Abstimmung und Zusammenstimmung aller wohlwollenden Handlungen zur Wohlfahrt der gesamten Menschheit ermöglicht. Nur einer durch Vernunft geläuterten, leidenschaftslosen Tat im Blick auf das Gesamtwohl der Menschheit gilt die uneingeschränkte Billigung des moralischen Gefühls. Dient so die Vernunft einer Erhellung der von Haus aus blinden und durch die Macht des unmittelbaren Eindrucks verführbaren kind affections, so stellt das moralische Gefühl das Sensorium für den nicht weiter hintergehbaren Wert der allgemeinen Glückseligkeit dar. Unklar bleibt dennoch die Art des Zusammenspiels von ratio, moral sense und kind affections. Da die Vernunft von Hutcheson im Banne der Locke'schen Verkürzung auf reine Formalität reduziert und als theoretische Funktion in der Trennung, Verbindung und Vergleichung empirisch vermittelter ideas angesehen wird, ist sie von sich aus unvermögend, praktische Ideen zu gebären und als autonomer Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens zu fungieren. Da ferner Hutchesons Wille trotz der Bemühung des mittelalterlichen appetitus rationalis seiner rationalen Dimension beraubt ist, ist nicht recht einzusehen, wie Verstand, Wille und Gefühl das sittliche Urteil konstituieren und das Begehrungsvermögen zum konkreten sittlichen Wollen und Handeln bestimmen sollen.

---

[1] Insofern scheint es nicht abwegig, wenn Schmucker Kants Gefühlsbegriff in der Preisschrift, der zweifellos auf Hutcheson zurückgeht, von dessen eigenem empiristischen Verdikt abrückt und in die Nähe des Anschauungsbegriffs eines intuitionistischen Wertgefühls bringt. Kants spätere Bestimmung von Sinnlichkeit als Rezeptivität und Rationalität als Spontaneität machte eine völlige Integrierung des moralischen Gefühls in den Rahmen einer Vernunftethik unmöglich. Das Gefühl mit seinem wesentlich empfangenden und an Einzelnes gebundenen Charakter konnte in diesem Dualismus nur der Sinnlichkeit angegliedert werden (Schmucker, 72). Über Kants spätere eigenartige Lösung eines vernunftgewirkten Gefühls vgl. unten S.247f.

Kants entscheidender Vorwurf gegen Hutchesons Versuch, sittliche Entscheidung im Gefühl anzusiedeln, richtet sich denn auch gegen die mangelnde Allgemeinheit, die jedem Urteil eignet, das auf Gefühlsregungen basiert; es ist einmal ein Urteil, das keine Verpflichtung auszudrücken vermag, da es lediglich eine faktische Befindlichkeit zur Darstellung bringt, die das passive Subjekt einem Eindruck verdankt; es ist zum anderen ein Urteil, dem die Möglichkeit einer vernünftigen Allgemeinheit mangelt, da es der besonderen Erfahrung eines Subjekts in seiner Besonderheit entspringt; es ist schließlich ein Urteil heteronomer Provenienz: "Der Verstand allein irret nicht, weil er bloß handelt. Die Sinne allein nicht, weil sie gar nicht urtheilen und also blos leiden" (XV, Refl. 240). "In logischen Fällen dient die Berufung auf die Sinne zum stärksten Beweise, in den praktischen aber zur Trennung der Denkungsart unter den Menschen und die Einstimmungen aufzuheben. Der sich in Ansehung der Urtheile über das schöne auf das Gefühl und in Ansehung der Sittlichkeit auf Gefühl beruft, benimmt dem Verstande sein Feld, und es ist eben so gut, als wenn er sich auf die Schöpfung beriefe" (XV, Refl. 241, Hervorh. von mir). "Das Gute ist kein Eindruck des Gefühls. Die Sinne geben nur Eindrücke" (XV, Refl. 242)[1].

3) Historischer Entwicklungsgang

Der Versuch einer Rekonstruktion der Entwicklung Kants zu solch eindeutiger Ablehnung der Gefühlsphilosophie der Engländer hat sich primär an den von Kant selbst im Zeitraum zwischen der Preisschrift und der Dissertation von 1770 veröffentlichten Arbeiten zu orientieren, insbesondere (aa) an den "Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen" (1764), (bb) an der "Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre 1765-1766", und (cc) an den "Träume(n) eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik" (1766). Daneben sind die in Kants Handexemplar der 'Beobachtungen' geschriebenen, durch den Band XX der Ak.Ausgabe

[1] Alle drei Reflexionen, die den Erläuterungen zur Psychologia Empirica in A.G.Baumgartens Metaphysica entstammen, werden von E.Adickes (mit Vorbehalt) zur Periode κ gerechnet, sind also wohl um 1769 entstanden.

edierten "Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen" für den Zeitraum zwischen 1764 und 1766 von entscheidender Bedeutung.

(aa) Die sich nicht direkt mit der Begründung der Moralphilosophie befassende Schrift der 'Beobachtungen' - sie stellt einen ästhetischen Traktat über die verschiedenartigen Gefühlsanlagen des Menschen dar - ist dennoch als Quelle der moralphilosophischen Prinzipiendiskussion ergiebig, bringt sie doch eine Präzisierung dessen, was Kant im Gegensatz zu den mannigfaltigen Gemütsbewegungen unter moralischem Gefühl versteht und eine klare Betonung der Auffassung, daß "wahre Tugend nur auf Grundsätze gepfropft werden" kann (II. 217). Ausgehend von den unterschiedenen Gegenständen des Gefühls vom Erhabenen und Schönen in der Natur gelangt Kant zu den Eigenschaften des Erhabenen und Schönen am Menschen und schließlich zu einer ästhetischen Betrachtung seiner moralischen **Qualitäten.** Sie unterscheidet zwischen 'gutartigen Leidenschaften', die liebenswürdig und schön sind, soweit sie mit der Tugend harmonieren, und der 'wahren Tugend', die allein das Prädikat der Erhabenheit für sich in Anspruch zu nehmen vermag. Die ersteren, zu denen vor allem das Gefühl des Mitleidens und das der liebenswürdigen Gefälligkeit zu rechnen sind, kennzeichnen sich durch Schwäche und Blindheit und schweben durch ihre Bindung an die einzelne Gegebenheit je in der Gefahr, "die allgemeine Wohlgewogenheit gegen das menschliche Geschlecht" wie das "wahre Verhältniß gegen (die) gesamte Pflicht" (II, 216) außer Acht zu lassen.

"Demnach kann wahre Tugend nur auf Grundsätze gepfropft werden, welche, je allgemeiner sie sind, desto erhabener und edler wird sie. Diese Grundsätze sind nicht speculativische Regeln, sondern das Bewußtsein eines Gefühls, das in jedem menschlichen Busen lebt und sich viel weiter als auf die besondere Gründe des Mitleidens und der Gefälligkeit erstreckt. Ich glaube, ich fasse alles zusammen, wenn ich sage, es sei das Gefühl von der Schönheit und der Würde der menschlichen Natur. Das erstere ist der Grund der allgemeinen Wohlgewogenheit,das zweite der allgemeinen Achtung, und wenn dieses Gefühl die größte Vollkommenheit in irgend einem menschlichen Herzen hätte, so würde dieser Mensch sich zwar auch selbst lieben und schätzen, aber nur in so fern er einer von allen ist, auf die sein ausgebreitetes und edles Gefühl sich ausdehnt. Nur indem man einer so erweiterten Neigung seine besondere unterordnet, können unsere gütige Triebe proportioniert angewandt werden und den edlen Anstand zuwege bringen, der die Schönheit der Tugend ist" (II, 217).

Der Partikularität der Neigungen, die dem Wandel der Objekte und ihrer Beliebigkeit verfallen sind, steht also die Allgemeinheit des moralischen Gefühls entgegen. Eigenartig ist, daß Kants späterer Vorwurf der Privatgültigkeit, der es dem Gefühl verwehrt, den Maßstab des Guten und Bösen abzugeben (GMS IV, 442) und den auch D.Henrich in seinem Hutcheson - Aufsatz übernimmt[1], lediglich die moralischen Sympathien des Mitleids undder Gefälligkeit und alle sonstigen Affekte, Triebe und Neigungen trifft, nicht aber die Bestimmung des moral sense, wie sie von Kant hier eindeutig ins Spiel gebracht wird. Ist so das moralische Gefühl, das entgegen der Jemeinigkeit sonstiger Gefühle 'in jedem menschlichen Busen lebt', das principium dijudicationis von gut und bös, indem es die situations- und zeit-unabhängigen Werte der Schönheit und Würde der menschlichen Natur empfindet und die Grundsätze der allgemeinen Wohlgewogenheit und Achtung aus sich entläßt, so bleibt unausgemacht, worin das principium executionis anzusetzen ist, welche Kraft es zuwege bringt, der erweiterten Neigung alle besonderen unterzuordnen; unausgemacht bleibt ferner der Übergang des Gefühls zu den Grundsätzen wie die irrtumsfreie Möglichkeit der Spezifikation der allgemeinsten moralischen Grundsätze. Durch ein teleologisches Gemälde eines harmonischen Spiels der verschiedenen Gemütsanlagen scheint Kant diesen Schwierigkeiten aus dem Weg zu gehen. Einerseits nämlich ist das moralische Gefühl in jedes Menschen Herz gepflanzt, andererseits ist seine Macht, von sich aus den Menschen zu moralischem Handeln zu bewegen, beschränkt und bedarf der 'adoptierten Tugenden' des Mitleids und der Gefälligkeit, ja auch der Ehrliebe und und des Schamgefühls, zur wirklichen Realisierung der Moralität: "In Ansehung der Schwäche der menschlichen Natur und der geringen Macht, welche das allgemeine moralische Gefühl über die mehrste Herzen ausüben würde, hat die Vorsehung

---

[1] "Schon der Bedeutungshorizont des Wortes Gefühl, der auf die vom Tastsinn erfahrene Eindringlichkeit eines Gegenständlichen verweist, zeigt an, daß das Subjekt im Gefühl eine Erfahrung macht,der Durchsichtigkeit und Konsequenz mangelt.Die Evidenz eines Gefühls ist deshalb immer nur eine je meine,von der ich nicht erwarten kann, daß sie für alle und für mich immer besteht." (D.Henrich, aaO, 52).

dergleichen hülfleistende Triebe als Supplement der Tugend in uns gelegt, die, indem sie einige auch ohne Grundsätze zu schönen Handlungen bewegen, einen größeren Stoß und einen stärkeren Antrieb dazu geben können" (II, 217). Kommt es dementsprechend trotz des allgemeinen Gefühls für Schönheit und Würde der menschlichen Natur nicht notwendig auch zur bewußten Bildung der Grundsätze der allgemeinen Gewogenheit und Achtung, so ist zweitens auch das bloße Bewußtsein des moralischen Gefühls noch kein Garant seiner Wirksamkeit im Handeln. Effektive Grundsätze der Tugendgesinnung und bloßes Bewußtsein des moralischen Gefühls sind nicht identisch[1]. Läge es nahe, die Kluft zwischen moralischem Bewußtsein und praktisch wirksamen Grundsätzen durch die von Crusius so sehr betonte Freiheit indeterministischer Selbstbestimmung zu über-

---

[1] J.Schmucker ist der (durchaus konsequenten) Ansicht, daß "diese Grundsätze einen persönlichen Aufschwung, eine persönliche Tat des Handelnden voraus (setzen)"... , "daß die wirksamen Grundsätze der Tugendgesinnung... wesentlich mehr sind als das bloße Bewußtsein des moralischen Gefühls, daß sie die freie Tat der einzelnen sittlichen Persönlichkeit darstellen..." (aaO, 1o8/9). Dem steht freilich entgegen, daß Kant zwar von der Unterordnung der Handlungen unter die Grundsätze (II, 216), vom Aufpfropfen der wahren Tugend nur auf Grundsätze (II, 217), vom Unterordnen der besonderen Neigungen unter die erweiterte (ebd.) spricht, die Freiheit als principium executionis aber nicht direkt in Ansatz bringt. Andeutungen sind lediglich seinen anthropologischen Beurteilungen des melancholischen Charakters zu entnehmen: "Der Mensch von melancholischer Gemütsverfassung bekümmert sich wenig darum, was andere urtheilen, was sie für gut oder für wahr halten, er stützt sich desfalls blos auf seine eigene Einsicht" (II, 221). "Ein inniglich es Gefühl für die Schönheit und Würde der menschlichen Natur und eine Fassung und Stärke des Gemüths, hierauf als auf einen allgemeinen Grund seine gesammte Handlungen zu beziehen, ist ernsthaft... Es nähert sich sogar der Schwermuth... wenn sie, von einem großen Vorsatze voll, die Gefahren sieht, die sie zu überstehen hat, und den schweren, aber großen Sieg der Selbstüberwindung vor Augen hat" (II, 219). Dieser melancholische Charakter freilich wird nicht so sehr als Habitus freier Handlungen denn als teleologisch interpretierte Vorgegebenheit angesehen. Der Grund hierfür könnte in einer Abhängigkeit Kants von Hutcheson liegen, der die Allgemeinheit des moral sense höchstens als die eines Naturgesetzes behauptet und die Diskussion um den Freiheitsbegriff dem Vorwurf unnützer Schulstreitigkeit aussetzt (vgl. F.Hutcheson, Synopsis Metaphysicae Ontologiam et Pneumatologiam complectens, Lo 1771, 38/9, sowie Leidenschaften, 3o2 ff; 322 ff.).

brücken[1], so weicht Kant, sei es in Abhängigkeit von Hutcheson, sei es auf Grund des ästhetisch-anthropologischen Charakters der Themenstellung, in eine teleologische Betrachtung der Tugendrealisierung angesichts der verschiedensten und sich z.T. widersprechenden Charaktere aus. In dieser Sicht gewinnen nun selbst Laster und moralische 'Gebrechen' Züge des Erhabenen oder Schönen (II, 212) und vereinigen sich die Produkte naturhaft-gutherziger Triebe und die Leistungen moralischer Grundsätze zu einem großen Gemälde der ganzen menschlichen Natur: "Diejenigen unter den Menschen, die nach Grundsätzen verfahren, sind nur sehr wenige, welches auch überaus gut ist, da es so leicht geschehen kann, daß man in diesen Grundsätzen irre und alsdann der Nachtheil, der daraus erwächst, sich um desto weiter erstreckt, je allgemeiner der Grundsatz und je standhafter die Person ist, die ihn sich vorgesetzt hat. Derer, so aus gutherzigen Trieben handeln, sind weit mehrere, welches äußerst vortrefflich ist, ob es gleich einzeln nicht als ein sonderliches Verdienst der Person kann angerechnet werden; denn diese tugendhafte Instincte fehlen wohl bisweilen, allein im Durchschnitte leisten sie eben so wohl die große Absicht der Natur, wie die übrigen Instincte, die so regelmäßig die thierische Welt bewegen" (II, 227)[2].

In die Augen fällt, daß Kant in diesen Beobachtungen nicht vom in der Preisschrift so klar herausgestellten Formalprinzip der Verbindlichkeit spricht, das zusammen mit dem materialen Prinzip des Gefühls die praktische Erkenntnis konstitu-

---

[1] Nothw.Vernunftwahrheiten,§ 450 "Vollständiger kan man daher die Freyheit des Willens also beschreiben: Sie ist das Vermögen zu der vollkommensten Art von Thätigkeit des Willens,nemlich eine solche Grundkraft,vermöge welcher solche Richtungen und Modificationen der Triebe angefangen werden können,welche bey eben den Umständen auch hätten unterbleiben,oder auch anders geschehen können."Vgl.dazu die ähnlich lautende Definition der Freiheit in Kants KrV A 534, B 562.

[2] Vgl.dazu die Rolle des Instinkts in den kritischen Hauptschriften GMS IV, 395,435,459;MdS VI, 244.Erschöpfte sich die Rolle der Vernunft in der Besorgung menschlicher Glückseligkeit,so wäre zu diesem Zweck die Leitung des Instinktes besser geeignet.

iert. Es hat den Anschein, daß Kant die Erkenntnis dem Gefühl zu opfern bereit ist, daß das fundamentale "Gefühl von der Schönheit und Würde der menschlichen Natur" (II, 217), das die Grundsätze der allgemeinen Wohlgewogenheit und Achtung vermittelt, zum alleinigen Grund von Moralität gemacht wird, ja daß die Grundsätze, kritisch gesprochen die Maximen, nicht die fundamentale Rolle bei der Realisierung der Tugend spielen. Sollen, Müssen, Schuldigkeit, der imperativische Charakter, der der aufgegebenen Tugend anhaftet (vgl.II, 231) wären erklärbar aus der Differenz von moralischem Gefühl, dessen Inhalt den Charakter der Allgemeinheit und objektiven Gültigkeit trägt und der, ohne Rücksicht auf die partikulären Neigungen und Bedürfnisse des Subjektes, als in sich gut unmittelbar allen Menschen gefällt, und der unvollkommenen Einzelnatur, in der die besonderen Anlagen für sich genommen die Oberhand besitzen können[1]. Klar ist jedenfalls, daß der materiale Gehalt des Guten gleichsam einer Intuition des Gefühls entspringt und die daraus resultierenden Grundsätze "nicht speculativische Regeln, sondern das Bewußtsein eines Gefühls" (II, 217), also nicht Vernunftmaximen darstellen. Es bleibt die Frage, ob der formale Charakter der obligatio demselben intuitiven Akt anvertraut werden kann, ob die Regeln der Verbindlichkeit formal wie material im moral sense fundiert sind oder ob sie formal auf einem Prinzip der praktischen Vernunft und material auf dem Gefühl basieren.

Schlechthinige Verbindlichkeit als Formalprinzip ethisch guter Handlungen und moralisches Gefühl als Ort der "vielen einfachen Empfindungen des Guten" (II, 299) standen in der Preisschrift noch reichlich unvermittelt nebeneinander. Die verbindende Klammer der verschiedenen "unauflöslichen Vorstellungen des Guten", die das Gefühl in unmittelbarem Wohlgefallen erfährt, war lediglich ihr formaler Charakter einer nicht weiter hinterfragbaren praktischen Notwendigkeit,

---

[1] Dies gegen J.Schmucker,aaO, 113:"Dem moralischen Gefühl für die Würde und Schönheit der menschlichen Natur steht also.. als ergänzendes Prinzip die Gesamtpflicht gegenüber... Wir haben also hier... die gleichen Prinzipien... wie in dem 'Versuch':die objektiven Regeln der Pflicht,die subjektiven Grundsätze,nach diesen zu handeln und das moralische Gefühl.".

eines "an sich nothwendigen Zweckes" (II, 298). Genau in diesem Verhältnis tritt in den 'Beobachtungen' eine Änderung und Präzisierung ein. Wurden in der Preisschrift noch diverse materiale Grundsätze der Verbindlichkeit wie: Liebe den, der dich liebt; tue das, was dem Willen Gottes gemäß ist, angeführt, so bringen die Beobachtungen den Inhalt des moralischen Gefühls auf einen einzigen materialen Grund, der Zweck an sich selbst ist: die Schönheit und Würde der menschlichen Natur, den absoluten Wert des Menschen als Person (II, 217). So gesehen wird es verständlich, wenn die zuvor alle materialen Werte verbindende Form absoluter Verbindlichkeit in den einen materialen Grund zurückgenommen und nicht mehr eigens thematisch wird. Eine Trennung von Inhalt und Form ethischer Grundsätze scheint überflüssig geworden; Einheit und verpflichtender Charakter des im moralischen Gefühl sich zeigenden Wertes scheinen in praktischer Evidenz gesichert zu sein.

Die Beobachtungen stellen angesichts dieser Deduktion des Inhaltes von Moralität einen nicht zu unterschätzenden Schritt in Richtung auf Kants spätere autonome Moral dar. Wird doch hier erstmals als die eigentliche Aufgabe des Menschen der Mensch genannt, der Inhalt der Pflicht aus seiner eigenen Schönheit und Würde und nicht mehr aus heterogenen Werten bestimmt, die zwar auch einer Relation zu einem empfindenden und begehrenden Subjekt ihre Qualität verdanken, die aber dennoch als diesem letztlich fremde Inhalte und Aufgaben erscheinen. Angesichts dieses Schritts in Richtung auf eine rein humanitäre Ethik kann als gut und vollkommen nur noch jenes Tun bezeichnet werden, das den absoluten Wert der Schönheit und Würde der menschlichen Person zum Maßstab seines Handelns macht, das aus Liebe und Achtung zum Menschen tätig wird.

Ein Vergleich dieser Grundthesen Kants mit den Hauptschriften Hutchesons erweist eine erstaunliche Parallelität: so ist das Objekt der benevolence, das durch die Vernunft vorgestellte System der empfindenden und rationalen Wesen, dem Objekt des moralischen Gefühls von Kants' Beobachtungen' sehr ähnlich, auch Hutcheson spricht von einem Gefühl für Adel und Würde des Menschen (Leidenschaften, 9), von einem Gefühl, das in jedes Menschen Herz gepflanzt ist, Tugend

billigt, Laster verwirft, gebietend auftritt und dem Menschen eine tiefe Würde verleiht (Sittenlehre, 122; Leidenschaften 112, 137, 168). Die Nähe zu Hutcheson scheint uns in dieser Schrift zweifellos am größten zu sein, da hier das Formalprinzip der Verbindlichkeit bzw. die Rolle der Erkenntnis zugunsten der des moralischen Gefühls in den Hintergrund tritt. Die jüngste Forschung hat denn auch ziemlich einmütig den eminenten Einfluß Hutchesons aufgewiesen und den früher betonten Anklang Rousseau'scher Gedanken mit einleuchtenden Argumenten sehr gering veranschlagt[1].

(bb) Selbst wenn der 'Versuch über die Krankheiten des Kopfes" (1764) und die Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre 1765/6 als Quellen für die Entwicklungsgeschichte Kants in anthropologischen und moralphilosophischen Fragen einen nicht unerheblichen Stellenwert besitzen, da erstere eindeutig kulturphilosophische Ideen Rousseaus übernehmen, letztere vor allem in der kurzen Skizzierung einer neuen Methode der Ethik Einflüsse des Genfers verraten, so sind sie doch im Blick auf die moralphilosophische Prinzipiendiskussion von sekundärem Belang.

(cc) Demgegenüber liefern die Träume eines Geistersehers neue Gesichtspunkte zu unserer Thematik. Freilich sind die entsprechenden Passagen, dem schillernden Charakter der Schrift entsprechend[2], mit äußerster Vorsicht zu

---

[1] Vgl.hierzu J.Schmucker,der den Terminus der Schönheit der menschlichen Natur auf Shaftesbury zurückführt und in den meisten übrigen Thesen gedankliche Weiterführungen von Hutcheson sieht.Seinen Widerlegungen der Ansichten von Menzer,Foerster,z.T.Schilpp,die -mehr oder weniger einmütig- einen entscheidenden Einfluß Rousseaus behaupten, ist nichts hinzuzufügen (vgl.aaO,Kap.III,1.6.7.8.Abschn.).

[2] Die Träume eines Geistersehers,zumal ihr vieldeutiger ironischer Charakter und der sich durch alle Abschnitte ziehende skeptische Grundtenor,regten seit jeher die Forschung zu den unterschiedlichsten Deutungen an.Als Gelegenheitsschrift auf das "ungestüme Anhalten bekannter und unbekannter Freunde"(II, 318) hin entstanden, die den Philosophen zu einer Stellungnahme zu den Gerüchten und Berichten über den schwedischen Theologen Swedenborg und dessen die damalige höfische und wissenschaftliche Welt bewegenden Umgang mit Geistern drängten,befaßt sich die Abhandlung explizit mit der Erkenntnis des Wesens und Wirkens der geistigen Naturen,mit einem metaphysischen Thema also.Kants Vertrauen in die bisherigen Leistungen der Metaphysik war alles andere als gefestigt,den Grund ihrer

interpretieren. Sie führen besonders zwei Gedanken der 'Beobachtungen' fort: a) Schon dort war für Kant klar, daß es sich bei den Grundsätzen, auf denen wahre Tugend ruht, nicht um 'speculativische Regeln', sondern um das Bewußtsein eines eigenartigen Gefühls handelt, das jedem Menschen, gleich welcher Intelligenz, Herkunft und Bildung, innewohnt. Durch den Einfluß Rousseau's, der bereits in den 'Krankheiten des Kopfes' und in der Vorlesungsankündigung von 1765/6 zutage tritt, hatte sich Kants Aversion gegen die intellektualistischen Spitzfindigkeiten der Schule verstärkt; nicht der Verstand, nicht die in philosophischen Problemdiskussionen und metaphysischen Beweisführungen beschlagene Vernunft hat als Entscheidungs- und Erkenntnisinstanz von gut und böse zu fungieren; gleichfalls irrelevant für ein tugendhaftes Leben sind jene theoretisch nicht entscheidbaren Thesen über Sterblichkeit oder Unsterblichkeit der Seele, über die Existenz oder Nichtexistenz eines strafenden und belohnenden Gottes, Dogmen, mit denen sich akrobatisch herumzuschlagen die Eitelkeit der Wissenschaft mit dem Vorwand der Wichtigkeit für ein moralisches Leben sich entschuldigte. "Allein die wahre Weisheit ist die Begleiterin der Einfalt, und da bei ihr das Herz dem Verstande die Vorschrift giebt, so macht sie gemeiniglich die große Zurüstungen der Gelehrsamkeit entbehrlich, und ihre Zwecke bedürfen nicht solcher Mittel, die nimmermehr in aller Menschen Gewalt sein können" (II, 372, Hervorh. von mir). Verstand und Vernunft, zu jener Zeit von Kant im Blick auf die Schulphilosophie formal und intellektualistisch interpretiert, scheiden als moralische Gesetzgeber aus. Das Gesetz entspringt dem fühlenden und empfindenden Herzen. Die Frage der Preisschrift, "ob lediglich das Erkenntnißvermögen oder das Gefühl die ersten Grundsätze... entscheide" (II, 300), gilt zugunsten des letzteren als ausgemacht. b) Der zweite Gedanke, der die mo-

---

Fehlschläge und ihres verwirrenden Wildwuchses sah er in der Unklarheit der Methode, sein ganzes Bemühen galt der Erkundung eines tragfähigen Weges, der Metaphysik den sicheren Gang einer Wissenschaft ermöglichen sollte. (Vgl. v.a. Brief an Moses Mendelssohn vom 8.4.1766, X, 67 sowie den Brief an J.H.Lambert vom 31.12.1765, X, 51 ff.).

ralphilosopischen Passagen der 'Träume' beherrscht, gilt der Problematik der Allgemeinheit des Sittengesetzes. Gefühl, Empfindung können gemeinhin nur Privatgültigkeit beanspruchen; dem steht entgegen, daß das moralische Gefühl in seinen Empfindungen und Ansprüchen Allgemeingültigkeit ins Spiel bringt; dies verlangt nach einer Erklärung. Kant führt in diesem Zusammenhang nun, ironisch distanziert, die Idee einer "systematischen Verfassung der Geisterwelt" ein, "die nicht auf den Bedingungen beruht, wodurch das Verhältnis der Körper eingeschränkt ist" (II, 332). Newtons Gravitation vergleichbar, die als tätige Kraft die Tendenz aller Materie, sich zu nähern, erklären soll, denkt Kant an eine phänomenal nicht faßbare Kraft zu einer immateriellen Wechselwirkung unter geistigen Substanzen, die die erfahrbare Tatsache der Abhängigkeit unserer Urteile von den Urteilen anderer wie die uneigennützige Tendenz des sittlichen Gefühls plausibel machen könnte." Sollte es nicht möglich sein die Erscheinung der sittlichen Antriebe in den denkenden Naturen, wie solche sich auf einander wechselweise beziehen, gleichfalls als die Folge einer wahrhaft thätigen Kraft, dadurch geistige Naturen ineinander einfließen, vorzustellen, sodaß das sittliche Gefühl diese empfundene Abhängigkeit des Privatwillens vom allgemeinen Willen wäre und eine Folge der natürlichen und allgemeinen Wechselwirkung, dadurch die immaterielle Welt ihre sittliche Einheit erlangt, indem sie sich nach Gesetzen dieses ihr eigenen Zusammenhanges zu einem System von geistiger Vollkommenheit bildet?" (II, 335). Selbst wenn Kant diesen 'metaphysischen' Erklärungsversuch im darauffolgenden Abschnitt 'Antikabbala. Ein Fragment der geheimen Philosophie, die Gemeinschaft mit der Geisterwelt aufzuheben' (II, 342), wieder zurücknimmt und es einer vernünftigen Denkungsart gemäßer findet, die Gründe der Erklärung aus dem Stoffe herzunehmen, den die Erfahrung bietet, als sich in schwindlichten Begriffen einer halb dichtenden, halb schließenden Vernunft zu verlieren, und im Brief an M.Mendelssohn (X, 69) gesteht, daß "mein Versuch von der Analogie eines wirklichen sittlichen Einflusses der Geistigen Naturen mit der allgemeinen Gravitation... eigentlich nicht eine ernstliche Meinung von mir (ist) sondern ein Beyspiel wie weit man und zwar ungehindert in philosophischen Erdichtungen fortgehen kan wo die data fehlen", so bleibt

doch der Ausgangspunkt seiner Spekulation davon unberührt: "Es würde schön sein, wenn eine dergleichen systematische Verfassung der Geisterwelt, als wir sie vorstellen, nicht lediglich aus dem Begriffe von der geistigen Natur überhaupt, der gar zu sehr hypothetisch ist, sondern aus irgend einer wirklichen und allgemein zugestandenen Beobachtung könnte geschlossen, oder auch nur wahrscheinlich vermuthet werden" (II, 333, Hervorh. von mir). Nicht metaphysische Spekulationen über das Wesen der Seele und einer erfahrungsmäßig unzugänglichen geistigen Verfassung intersubjektiver Abhängigkeit und Kommunikation bilden denn auch den bleibenden Kern von Kants Aussagen, sondern zwei phänomenal durch Selbst- und Fremd-beobachtung allgemein aufweisbare Tendenzen im theoretischen wie praktischen Verhalten des Menschen: aa) die Differenz zweier Kräfte, die das menschliche Herz bewegen, "nämlich der Eigenheit, die alles auf sich bezieht, und der Gemeinnützigkeit, dadurch das Gemüth gegen andere außer sich getrieben oder gezogen wird" (II, 334) und damit die Abhängigkeit des privaten Willens von einem allgemeinen Willen; bb) ein Trieb, "vermöge dessen wir so stark und so allgemein am Urtheile anderer hängen und fremde Billigung oder Beifall zur Vollendung des unserigen von uns selbst so nöthig zu sein erachten" (II, 334) und damit eine empfundene Abhängigkeit unserer eigenen Urtheile von einem allgemeinen menschlichen Verstande. Die Hypothese eines gesetzmäßig verfaßten mundus intelligibilis trifft zwar das Verdikt, das allen metaphysischen Hypothesen gilt, die den Probierstein der Erfahrung hinter sich lassen. Davon unberührt bleibt "die allgemein zugestandene Beobachtung" der Abhängigkeit des privaten Urteils vom Urteil anderer und des moralischen Gefühls als "in uns empfundener Nöthigung unseres Willens zur Einstimmung mit dem allgemeinen Willen" (II, 335). Die Frage nach Herkunft, Struktur und Bedeutung jener Begriffe bleibt offen, die Kant zur Erklärung jener Tendenz nach Allgemeinheit im theoretischen und praktischen Verhalten ins Feld führt: des Begriffs eines allgemeinen Willens und eines allgemeinen menschlichen Verstandes. In seinen Erläuterungen scheinen sich zwei Argumentationsebenen, eine anthropologische und eine transzen-

dentalphilosophische, zu überlagern; entsprechend gehen denn auch die Interpretationen auseinander.

aa) Zunächst ist von verschiedenen, einer wirklichen und allgemein zugestandenen Beobachtung ersichtlichen 'Kräften' die Rede, die das menschliche Herz bewegen, von der Kraft der ± 'Eigenheit' und der 'Gemeinnützigkeit' (II, 334). Dieser Streit der beiden Kräfte betrifft sowohl die theoretischen wie die praktischen Vermögen und Aktionen des menschlichen Gemüts.

Im theoretischen Bereich zeigt er sich einmal als "Parteilichkeit der Verstandeswage", auf der "ich den allgemeinen menschlichen Verstand blos aus dem Standpunkt des meinigen" betrachte (II, 349), zum anderen als Trieb, "vermöge dessen wir so stark und so allgemein am Urtheile anderer hängen", ein geheimer Zug, "dasjenige, was man für sich selbst als gut und wahr erkennt, mit dem Urtheil anderer zu vergleichen, um beide einstimmig zu machen" (II, 334).

Im praktischen Bereich äußert er sich einmal als Tendenz, alle Ziele auf Eigennutz und Privatbedürfnis zu beziehen, zum anderen als "geheime Macht... unsere Absicht zugleich auf anderer Wohl und nach fremder Willkür zu richten (II, 334), sodaß Eigenwille und "fremder Wille" in einem übergeordneten allgemeinen Willen zur Übereinkunft gelangen.

Die Synthese von eigenem und fremden Verstand zur Einheit eines allgemeinen Verstandes wie die Synthese von eigenem und fremdem Willen zur Einheit eines allgemeinen Willens vollzieht sich also in einem gleichsam naturalistischen Prozeß, der, den Gesetzen der Natur vergleichbar, im Zusammenspiel verschiedener Kräfte eine einheitliche Welt des Denkens und Wollens konstituiert, so zwar, daß, wie im Bereich der gesamten Natur, die substanziellen Ursachen unbekannt bleiben: "Dadurch sehen wir uns in den geheimsten Beweggründen abhängig von der Regel des allgemeinen Willens?, und es entspringt daraus in der Welt aller denkenden Naturen eine moralische Einheit und systematische Verfassung nach bloß geistigen Gesetzen. Will man diese in uns empfundene Nöthigung unseres Willens zur Einstimmung mit dem allgemeinen Willen das sittliche Gefühl nennen, so redet

man davon nur als von einer Erscheinung dessen, was in uns wirklich vorgeht, ohne die Ursachen desselben auszumachen.[1]" (II, 335).

bb) Eine zweite Erklärungsmöglichkeit, die zwar im Text neben der real-metaphysischen nicht explizit zu Wort kommt, aber dennoch in einigen Formulierungen anklingt, ist die transzendentalphilosophische. Ihr entsprechend wäre die Idee des allgemeinen Verstandes bzw. des allgemeinen Willens Bedingung der Möglichkeit objektiven Erkennens und objektiv sittlichen Handelns. Unser individuelles Urteil vermag nur dann mit dem Anspruch auf Wahrheit seiner Erkenntnis aufzutreten, wenn es der Verfassung der allgemein gültigen geistigen Organisation des Menschen entsprechend seine Thesen intersubjektiv nachweisbar und überprüfbar darlegt. Wissenschaftliche Erkenntnis ist nur auf dem Boden einer Vernunfteinheit denkbar, die empfundene Abhängigkeit unserer eigenen Urteile vom allgemeinen menschlichen Verstand fungiert als "Mittel, dem Ganzen denkender Wesen eine Art von Vernunfteinheit zu verschaffen" (II, 334). In diese Richtung geht denn auch Kants Antwort auf die Prätentionen jener Leute, die individuellen Kontakt mit Geistern vorgeben, sich mit ihren esoterischen 'Träumen' der gemeinschaftlichen Welt der Wachenden entziehen und als "Luftbaumeister der mancherlei Gedankenwelten" (II, 342) gerieren. Die Idee des allgemeinen Verstandes als Bedingung der Möglichkeit der "Einstimmung mit anderem Menschenverstande" (II, 342) eröffnet erst eine gemeinsame Welt, in der wir objektiv zu erkennen und zu denken vermögen.

Ähnlich wäre die Idee des allgemeinen Willens nicht phänomenales Resultat eines metaphysischen Kräftespiels, sondern formale Bedingung der Möglichkeit einer objektiven moralischen Ordnung, der intersubjektive Ausweisbarkeit eignet. Der Charakter der Verbindlichkeit, des Sollens, resultierte aus einer faktischen Differenz von individueller Willkür und moralischer Einheit, das sittliche Gefühl fungierte als

---

[1] Als eine mögliche transzendente Ursache am menschlichen Verhalten beobachtbarer Phänomene wird dann eben von Kant die reale Wechselwirkung geistiger Substanzen im mundus intelligibilis angeführt.

Erfahrungsinstanz der Verwiesenheit des Einzelnen auf die nicht von selbst sich realisierende, sondern aufgegebene Regel des allgemeinen Willens.
Unbestreitbar ist, daß im Prinzip der 'Beobachtungen' von der Würde und Schönheit der menschlichen Natur jene Formel de s späteren kategorischen Imperativs, die den Menschen als Zweck an sich selbst zu behandeln gebietet, vorweggenommen ist, und daß nun in der Idee des allgemeinen Willens eine Struktur der Moralität angesprochen ist, die im Gebot der Einheit der Maximen mit dem allgemeinen Gesetz weiterlebt. Nicht ganz zu Unrecht hat die Forschung deshalb darauf verwiesen, daß mit der Definition des moral sense als "in uns empfundener Nöthigung unseres Willens zur Einstimmung mit dem allgemeinen Willen" (II, 335) in den 'Träumen' von Kant zum ersten Mal das Prinzip des Formalismus statuiert wird[1], war doch in den 'Beobacht ungen das moralische Gefühl noch Vermittler der absoluten Werte der Schönheit und Würde der menschlichen Natur, also eines schlechthin gültigen Inhalts. Die absolute Verpflichtung entspringt nunmehr der Regel des allgemeinen Willens, dem sich der Privatwille zu unterstellen hat, will er moralisch gültig handeln. Freilich sollte nicht unerwähnt bleiben, daß das Verhältnis von Gefühl und Vernunfteinheit, von individuellem und allgemeinem Wollen, von reinem Willen und Interesse, von empirischem und reinem Ich, noch ungeklärt ist und damit der spätere Gedanke der Autonomie nicht vorschnell in diesen Text hineingelesen werden kann. Unausgemacht ist, ob das Gefühl und damit eine Empfindung von Lust und Unlust für moralisches Handeln grundlegend bleibt und der gesetzgebenden Willenseinheit lediglich einschränkende Funktion zugebilligt wird oder aber das moralische Gesetz als ausschließlicher Bestimmungsgrund des Privatwillens fungieren muß. Kant qualifiziert ferner die allgemeine Regel als einen "gleichsam fremden Willen" (II, 334), er spricht von einer "geheimen Macht" (ebd.), die uns auf Übereinstimmung mit anderen zu blicken nötigt, von Kräften in dem Wollen anderer außer uns, die uns zur Schuldigkeit und Güte bewegen (II, 335). Die moralische Einheit

[1] J. Schmucker, aaO, 168 ff.

scheint nicht auf Freiheit zu basieren, derart, daß der Mensch sich selbst allein aus Vernunft jener Gesetzlichkeit unterstellt, die sein innerstes Wesen ausmacht.
Um diese Problematik zu klären, ist ein Rückgang auf die Entstehung jenes Begriffes nötig, der hier zum ersten Mal ins Zentrum rückt, des Terminus: Regel des allgemeinen Willens.
Nicht nur Zeitpunkt, methodisches Vorgehen und Gedankenführung der Schrift[1], selbst die Formulierung des Moralprinzips verweisen auf jenen Mann, der seit seinem Discours sur les sciences et les arts von 175o die gelehrte Welt, die Fürstenhäuser und Bischofssitze in Atem hielt, auf J.J.Rousseau. Um mögliche Einflüsse und Abhängigkeiten zu eruieren und eine entwicklungsgeschichtliche Interpretation der kantischen Begrifflichkeit zu bieten, bedarf es zunächst einer kurzen Darstellung von Rousseaus Geschichtsauffassung, seiner Lehre vom Menschen und, im Gefolge davon, einer Skizze seiner politischen Ideen.

---

[1] Daß Kant nicht nur inhaltlich, sondern auch methodisch bezüglich der Tugendlehre von Rousseau gelernt hat, beweist eine Passage in der Nachricht seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre 1765/6, in der er von einer schönen Entdeckung unserer Zeiten spricht, die den Alten gänzlich unbekannt gewesen ist. (II, 311/12).

d) Kant und Rousseau. Der allgemeine Wille-Gesetzgebung aus Freiheit

1) Exkurs: Rousseaus Geschichtsphilosophie, Menschenbild und Gesellschaftsphilosophie

> 'Nos passions sont les principaux instruments de nôtre conservation; c'est donc une entreprise aussi vaine que ridicule de vouloir les détruire; c'est controller la nature, c'est réformer l'ouvrage de Dieu... La source de nos passions, l'origine et le principe de toutes les autres, la seule qui nait avec l'homme et ne le quitte jamais tant qu'il vit est l'amour de soi... L'amour de soi-même est toujours bon et toujours conforme à l'ordre.' Émile, ed. Pléiade, IV, 490/1.

aa) Rousseaus Geschichtsphilosophie

Begeisterung und Entrüstung, die sich an das Erscheinen des Rousseau'schen Werkes knüpften, entzündeten sich an seiner Gegenwartskritik, die sich aus einer pessimistischen Geschichtsphilosophie nährte und dem Fortschrittsoptimismus der Aufklärung die Theorie einer negativen, unumkehrbaren sozialen Entwicklung und einer mit ihr verbundenen depravierenden Veränderung des menschlichen Wesens entgegenhielt. Die gesellschaftlichen Laster wie Ehrsucht, unersättliches Streben nach Anerkennung, Macht, Reichtum und Luxus, Agieren aus List und Betrug sind nach Rousseau freilich nicht Ausdruck des menschlichen Wesens, wie dies etwa Hobbes und Mandeville behaupteten, sondern Resultät eines geschichtlich kaum vermeidbaren, jedenfalls irreversiblen Zerfalls, dem die neuzeitliche Gesellschaft ihren Konkurrenzcharakter und ihre Unfreiheit verdankt[1]. Aufgabe einer neuen politischen Ordnung besteht im Verlangsamen und Hinausschieben der décadence[2],

---

[1] Vgl. etwa J.J. Rousseau, Émile, ed. Pléiade, IV, 598f., 588 u.ö..

[2] Vgl. I. Fetscher, Rousseaus Politische Philosophie, Neuwied[2] 1968, 9; H. Maier, Rousseau, in: Klassiker des politischen Denkens, Mch[2] 1969, 123; zur weiteren Information vgl. G. Gurwitsch Kant und Fichte als Rousseau-Interpreten, Kantstudien Bd. 27 Bln 1922, Bde Jouvenel, Essay sur la politique de Rousseau, in: J.J. Rousseau, Du Contrat Social, ed. du Ch. Ailé, Genf 1947; R. Derathé, Le Rationalisme de J.J. Rousseau, Paris 1948; M. Rang, Rousseaus Lehre vom Menschen, Gö 1959.

oder positiv in einer in die Zukunft projektierten, neuen Natürlichkeit des Menschen in der Gesellschaft, in einer wenn auch belasteten Wiederherstellung seiner gestörten Natur nicht gegen den geschichtlichen Prozeß, sondern in ihm[1].

Rousseaus Rekonstruktion der Menschheitsentwicklung - ob idealtypisch oder historisch gemeint, kann hier offenbleiben - setzt an bei einem in Unabhängigkeit und Isolation (indépendence) lebenden Naturmenschen (sauvage bzw. homme naturel), der, materiell völlig autark, da der Überfluß der Natur seine elementaren Bedürfnisse spielend befriedigen konnte, auch seelisch völlig in sich ruhte (Discours sur l'inégalité, 1755, ed. Pléiade,III, 159 f.). Alle spezifisch menschlichen Eigenschaften, Vernunft (raison), Sprache (langue), freier Wille, schlummerten, liberté und perfectibilité waren nur potentielle Eigenschaften des homme sauvage. Ausgestattet mit den beiden Grundtrieben der amour de soi (Selbsterhaltungstrieb) und der commisération ("eine angeborene Abneigung, ein empfindendes Wesen und insbesondere einen Artgenossen umkommen oder leiden zu sehen" ebd. III, 126), lebt er in vormoralischer, kindhafter Unschuld und Ungeschichtlichkeit (ebd. III, 144 f. u.ö.). Allmähliche Vermehrung wie Zufälle der Natur (klimatische Veränderungen, Naturkatastrophen etc.) zerstörten die natürliche Unabhängigkeit, die Schwierigkeiten der Lebensfristung zwangen zum Zusammenschluß und weckten die bisher schlummernden Anlagen, aus den peuples sauvages wurden die peuples barbares (ebd. III, 161 ff.).Diese Völkerschaften, nicht durch règlements et lois, sondern durch caractère und moeurs locker geeint,überschaubare Hirtengesellschaften, wußten bereits um ihr Glück, drängten nicht über sich hinaus und lebten in ihren Verbänden in statischer Autarkie. Es ist die schönste Periode der Gattung, die Jugend des Menschengeschlechts (vgl. Discours sur l'inégalité, III, 171). Erst der mit dem Ende des Hirtenzeitalters einsetzende Bruch der Entwicklung gilt Rousseau als schlechthin verhängnisvoll. Arbeitsteilung, Ackerbau und Handwerk kreierten Eigentum,

---

[1] H.Maier, aaO, 124.

Abhängigkeit; Reichtum und Armut, Herrschaft und Sklaverei, führten zu einem Kampf aller gegen alle, zur Errichtung von Regierungen, zu Gesetzen etc. (vgl. III, 171 f.). Der Zustand des Wettkampfes bringt alle Kräfte und Vermögen zur Entfaltung und die naturgegebenen Unterschiede zu verhängnisvoller Auswirkung, führt zu technischem und wirtschaftlichem Progreß , verdirbt jedoch zugleich die Seele der meisten, bringt sie in Abhängigkeiten und etabliert die egoistische Beziehung aller Mitmenschen auf die Privatinteressen der individuellen Person. Der amour de soi alteriert zum amour-propre, zu jener Selbstsucht, die die freiwillige oder erzwungene Anerkennung durch den Anderen zum summun bonum erhebt und die ursprüngliche Autarkie und Unschuld durch ein rastloses Außer-sich-Sein zerstört[1].

bb) Menschenbild und Ethik

Rousseaus Menschenbild ist, im Gegensatz etwa zum statischen Naturalismus eines Th. Hobbes oder zum teleologisch-normativen Wesensbegriff S.Pufendorfs geschichtlich konzipiert. Das sprachlos-vernunftlose Menschen-Tier des Urzustandes verläßt die Dämmerung animalischer Ungeschichtlichkeit aufgrund seiner Freiheit, die ihn von einer instinktgesteuerten Lebensweise entbindet, die'spiritualité de son âme' weckt und ihn moralisch gut oder böse werden läßt. Die natürlich-unschuldige Selbstliebe (amour de soi), die die Selbsterhaltung des Einzelnen garantiert, verbunden mit einem instinkt-gesteuerten Mitleid für die Anderen, das die Zerstörung der Gattung verhindert, wandelt sich bei zunehmender Vergesellschaftung zur verletzenden Leidenschaft der Selbstsucht (amour-propre) (vgl. v.a. Rousseau juge de Jean Jaques, ed. Pléiade, IV, 937). Der amour-propre resultiert aus dem amour de soi, sobald die Menschen ihrer materiellen Unabhängigkeit und seelischen Autarkie verlustig gehen. Er steigert sich zu einem grenzenlosen Bedürfnis, durch Macht und Anerkennung die verlorene indépendence auf Kosten des Mitmenschen zurückzugewinnen[2]. Dieser Anstrengung verdankt der

---

[1] Vgl.dazu I.Fetscher,aaO,30 ff,;H.Maier,aaO,123;M.Rang,aaO, 113 ff.

[2] Vgl. dazu v.a. I.Fetscher, aaO, 50-62.

Mensch die Entfaltung seiner Fähigkeiten, und Kultur und Zivilisation ihren permanenten Fortschritt. Freilich ist er in seinem Agieren aus dem amour-propre nicht determiniert, sondern einer höheren Form der Selbstliebe sowie der Unterdrückung der Leidenschaften durch die Tugend fähig. Auf dem Boden eines dualistischen Menschenbildes, das den Menschen in ein 'être sensitif' und ein 'être intelligent'gliedert, erwächst nicht allein ein amour de soi, der das Wohl des Sinnenwesens betreibt, sondern mit wachsender Einsicht eines geistigen Selbst ein amour de l'ordre, der das Wohl der Seele im Auge hat und als Gewissen (conscience) fungiert (vgl. besonders den Brief an Erzbischof Christophe de Beaumont von 1762, ed. Pléiade, IV, 935 f., sowie Émile, IV, 589/590). Die raison steht dementsprechend nicht nur als kalkulierende Vernunft im Dienst der Leidenschaften, sondern als praktische Vernunft auch im Dienst des Gewissens, so zwar, daß sie diesem nicht als einer irrationalen Entscheidungsinstanz diskursiv die Möglichkeiten der Zweckrealisierung erschließt, sondern ihm als Einsicht in die schöne und wahre Ordnung das Ziel aller Praxis eröffnet und entfaltet[1]. Nicht spekulative Theorie, sondern ein durch Vernunft erhelltes Gefühl der Liebe zur Ordnung (= conscience) ist fähig, die Selbstsucht des Menschen zu überwinden: "Une vue purement speculative ne saurait dans le coeur humain l'emporter sur les passions" (Lettre à Carondelet, vom 4.3.1764,Corresp. Générale, X, 340). Das Interesse der Selbstsucht vermag nur durch den intérêt moral, durch eine höhere Selbstliebe und durch ein geistiges Glück aufgewogen zu werden (vgl. Émile, IV, 596 f.). Nicht aus natürlicher Güte (bonté), sondern aus dem Kampf des Menschen mit sich selbst entsteht jenes Handeln, das als Tugend (vertu) bezeichnet werden kann (Émile, IV, 817 f.). Die Seele, die der Ordnung bedarf, um frei und glücklich zu sein, findet also im Gewissen jenes

---

[1] Den Vorwurf des Irrationalismus, der Rousseaus Lehre vom Gewissen anhaftete, hat mit detaillierten Analysen und Quellennachweisen R.Derathé mit seiner Arbeit Le Rationalisme de J.J. Rousseau, Paris 1948, entkräftet.

Vermögen, das, durch die Vernunft erhellt, einen liebenden Bezug zu einem harmonischen Ganzen herstellt und der partikularisierenden Tendenz der Leidenschaft entgegentritt. Die Differenz zwischen dem sittlich guten und bösen Menschen besteht darin," daß der Gute sich in Beziehung zum Ganzen ordnet und daß der Böse das Ganze nur auf sich bezieht. Dieser macht sich zum Mittelpunkt aller Dinge, jener mißt seinen Radius und hält sich an der Peripherie. Dann ist er hingeordnet auf das gemeinsame Zentrum, das Gott ist, und auf alle konzentrischen Kreise, seine Kreaturen" (Émile,IV, 6o2; vgl. 636). Die conscience bezieht den Einzelnen auf eine Ordnung, auf ein gemeinsames Zentrum, auf Gott, oder aber auf die staatliche Gemeinschaft, auf das Volk, auf die Republik. Nur im Leben auf dieses gemeinsame Zentrum hin erlangt das vergesellschaftete Individuum sein höchstes Glück, das Ziel seines Lebens.

cc) Rousseaus Gesellschaftstheorie

Wie bereits erwähnt, geht es Rousseau um die Wiedergewinnung jener Freiheit, die der Mensch im Zuge seiner Vergesellschaftung an die je außer sich seienden Leidenschaften verloren hat. Nicht Vernunft, nicht Geselligkeit machen das Wesen des Menschen aus, sondern die Freiheit seines Willens. Sie ist Voraussetzung seines Glücks wie Bedingung der Moralität seiner Handlungen. So kann sich auch eine Herrschaft, die die Ordnung einer Gemeinschaft notwendig verlangt, nicht auf dem freiwilligen Verzicht der Bürger auf ihre Freiheit legitimieren. Soll aus einer Vielzahl sich bekriegender Individuen, oder einem mehr oder weniger friedlichen Nebeneinander Einzelner (agrégation) ein corps politique, eine association, eine innerliche Vereinigung zu einem peuple entstehen (vgl. Contrat Sociale, ed. Pléiade, III, 359), so, daß die Freiheit gewahrt bleibt, so kann dies nur ein freiwilliger Zusammenschluß aller Bürger zuwege bringen; soll ferner der Wille des Einzelnen durch die die Gemeinschaft regierende Macht nicht vergewaltigt werden, muß der Wille der Gemeinschaft und der des Individuums identisch sein. In

der Vereinigung der Einzelnen zur Gesamtheit gibt das Individuum sein anarchisches Wollen auf, unterwirft sich dem einheitlichen Willen der Gemeinschaft, und gehorcht hier doch nur sich selbst, dader Wille der Gemeinschaft, in den Gesetzen konkretisiert, sich aus dem Willen der Mitglieder konstituiert: "Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant'. Tel est le problême fondamental dont le contrat sociale donne la solution." (Contrat Sociale, III, 360). Der Vertrag impliziert eine totale Entäußerung jedes Assoziierten mit all seinen Rechten an die ganze Gemeinschaft, um erstens gleiche Bedingungen und eine allen gemeinsame Interessenbasis für die Gesetzgebung zu schaffen, eine Gesetzgebung, die nur so alle in gleicher Weise betrifft und die Unabhängigkeit eines jeden (Liberté civile) von der partikulären Willkür dereinzelnen ermöglicht, um zweitens eine vollkommene Gemeinschaft zu gründen, die keinen Raum für Privatrechte und damit die Möglichkeit eines Konfliktes zwischen Individuum und Gemeinschaft beläßt und um drittens sich dadurch, daß man sich allen hingibt, an keine konkrete Person zu verlieren, sondern als Glied der Gemeinschaft von jedem anderen das zurückzuerhalten, was man als Einzelner allen gegenüber aufgegeben hat (Contrat Sociale, III, 361). Rousseaus Gesellschaftsvertrag beinhaltet eine moralische Selbstverpflichtung, derart, daß Souverän und Untertan sich an den durch den Zusammenschluß entstandenen Gemeinwillen binden, eine Selbstverpflichtung, die das Wesen des Menschen verändert, indem sie aus der Autarkie einer physischen Existenz den Teil eines moralischen Ganzen macht und die partikulären Gefühle und Neigungen dem Gefühl für das moralische Ganzeopfert. (Contrat Sociale, III, 381 f.). Die volonté générale als der zentrale Begriff der Rousseauschen Gesellschaftsphilosophie meint einmal einen Willen, der das allgemeine Wohl und nicht ein partikuläres Gut im Auge hat (Contrat Sociale, III, 378 f.),

zum anderen einen Willen, der nicht eine juristische Fiktion, sondern eine moralisch-metaphysische Wesenheit darstellt[1], schließlich einen Willen, der im theologischen Sinn mit dem gesetzgebenden Willen Gottes identifizierbar und alsin der Schöpfungsordnung physiko-theologisch erkennbar angesehen wird. Durch die Ablehnung des Gedankens einer natürlichen Geselligkeit des Menschen sieht Rousseau diese volonté générale nicht in der gesamten Menschheit, die lediglich eine Summe unverbundener Einzelwesen darstellt, sondern als konstitutives Moment kleiner politischer Gemeinschaften real. Unter der volonté générale versteht er dementsprechend den einigen und einigenden Willen einer Gemeinschaft, eines 'être moral et collectif', das nicht primär das Interesse des Einzelnen als Einzelnen, sondern Gründung, Aufrechterhaltung und Belebung ihrer 'union' beinhaltet. Seiner kosmopolitischen Ausweitung steht das grundlegende Faktum gegenüber, daß das Individuum nur in einem überschaubaren Rahmen seine legitimen Interessen in den Interessen der Gemeinschaft aufbewahrt finden kann, daß nur kleine Staaten dem Individuum jenes Bild der Ordnung erkennen und lieben lehren, das die Voraussetzung seiner Vergeistigung und Versittlichung darstellt und für die Stiftung einer wirklichen Gemeinschaft unabdingbar ist.

2) Die volonté générale und Kants Regel des allgemeinen Willens

Der Stimmen sind viele, die Rousseau als den Entdecker der Welt des reinen sittlichen Sollens und den Herold einer autonomen Moral verkünden,[2] und in ihm den Mann zu erkennen glauben, der Kants praktische Philosophie am nachhaltigsten geprägt hat: "Das Prinzip der Freiheit ist aufgegangen und

---

[1] Im Gegensatz etwa zu Thomas Hobbes, dem durch die verbindlich vereinbarte Fiktion,den Willen eines Mannes oder einer Versammlung inskünftig für ihren je eigenen Willen zu halten,ein gemeinsamer Wille der Glieder entsteht.Vgl.I. Fetscher, aaO, 112.

[2] "Rousseau hat als erster die Welt des reinen sittlichen Sollens entdeckt und die Lehre der autonomen Moral der intellektualistischen Aufklärung gegenübergestellt".G.Gurwitsch,Kant und Fichte als Rousseau-Interpreten, aaO, 141.

hat dem Menschen, der sich selbst als Unendliches faßte, diese unendliche Stärke gegeben. Dieses gibt den Übergang zur Kantischen Philosophie"[1]. Diese entwicklungsgeschichtliche Interpretation von Kants Moralphilosophie bindet sich vornehmlich an drei Gesichtspunkte. Einmal ist es der Gedanke der Autonomie, zum anderen die damit verbundene Idee des allgemeinen Willens, schließlich Kants eigenes Bekenntnis, daß Rousseau ihm den Zweifel am Bildungsmoralismus der Aufklärung beigebracht und gelehrt habe, den einfachen Menschen zu ehren. Am unproblematischsten erscheint uns der dritte Punkt. Daß sich Kant von Rousseau, vornehmlich durch die Lektüre Émiles, in der 'Tugendlehre' sowohl methodisch wie inhaltlich belehren ließ, ist klar (vgl. die 'Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre 1765/6, II, 311/12), sucht diese doch "die Natur des Menschen, die immer bleibt und deren eigenthümliche Stelle in der Schöpfung, damit man wisse, welche Vollkommenheit ihm im Stande der rohen und welche im Stande der weisen Einfalt angemessen sei" (Ebd.). Inhaltlich ist es die Einsicht, daß die Kultivierung des Triebes zur Erweiterung unserer Erkenntnis nicht die Ehre der Menschheit ausmacht, daß das unterschiedliche Verhalten des Menschen im Stande der Rohheit und der Bildung seinen inneren Wert nicht berührt: "Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den gantzen Durst nach Erkenntnis und die begierige Unruhe, darin weiter zu kommen oder auch die Zufriedenheit bey jedem Erwerb. Es war eine Zeit, da ich glaubte dieses allein könnte die Ehre der Menschheit machen und ich verachtete den Pöbel der von nichts weiß. Rousseau hat mich zurecht gebracht. Dieser verblendende Vorzug verschwindet, ich lerne die Menschen ehren und ich würde mich unnützer finden wie den gemeinen Arbeiter wenn ich nicht glaubete, daß diese Betrachtung allen übrigen einen Werth ertheilen könne, die rechte der Menschheit herzustellen" (Bemerkungen zu den 'Beobachtungen', XX, 44). Was indessen die "allgemeine praktische Weltweisheit" betrifft, die nicht von der Kenntnis der spezifischen Natur des Menschen abhängt, so verweist Kant nach

---

[1] G.W.F.Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, Theorie Werkausgabe, Frf 1971, XX, 308.

wie vor nicht auf Rousseau, sondern auf die Versuche Shaftesbury's, Hutchesons und Humes (II, 311). Rousseau und Kant sind sich ja darin einig, daß die Unterscheidung des Guten und Bösen "ohne den Umschweif der Beweise von dem menschlichen Herzen durch dasjenige, was man Sentiment nennt, leicht und richtig erkannt werden kann" (II, 311), scheinen also die von Shaftesbury und Hutcheson vertretene Lehre vom moralischen Gefühl in gleicher Weise zu übernehmen.
Weit schwieriger erscheint eine Verhältnisbestimmung von Rousseaus volonté générale und Kants Regel des allgemeinen Willens, von Rousseaus contrat sociale und Kants "Welt aller denkenden Naturen, als einer moralischen Einheit und systematischen Verfassung nach bloß geistigen Gesetzen" (Träume, II, 335), sowie von Rousseaus Konzeption der liberté civile und Kants späterer Theorie der Autonomie.
Um mit dem letzten zu beginnen: zwar ist Hegel darin recht zu geben, daß Rousseau den freien Willen als den Begriff des Menschen, nicht aber, daß er die Freiheit als das Absolute bestimmte. Rousseaus Begriff der Freiheit ist, sowohl der der natürlichen indépendence wie der der liberté civile von dem des kritischen Kant fundamental verschieden. In der Tat ist für Rousseau bereits bezüglich des isolierten, vormoralischen und vorgeselligen Naturmenschen Freiheit als Abgelöstheit von einer festen, instinktgesteuerten Bindung an eine bestimmte Ernährungs- und Lebensweise die differentia specifica zum Tier, kündigt sich hier bereits die 'spiritualité de son âme' an. Indessen steht sie, wie später die Liberté civile im Dienst der amour de l'ordre, im Dienst des amour de soi, jener natürlichen Begierde, auf dauerhafte Weise glücklich zu sein. Der amour de soi des Naturmenschen als auf die Selbsterhaltung gerichtetes natürliches Gefühl, der amour propre des aus der Natürlichkeit Herausgefallenen als Selbstsucht und Streben nach Anerkennung wie der amour de l'ordre als Liebe des citoyen zum höheren Selbst, sind die eigentlichen Bestimmungsgründe des Wollens und Handelns. Die wohlwollende Selbstliebe gilt denn auch als Grundlage moralischer Wertschätzung, denn in ihr wird die Vollkommenheit des eigenen Seins geliebt und seine Kor-

ruption gehaßt[1]. Für den kritischen Kant hingegen ist Freiheit im vollen Sinn erst dann realisiert, wenn sie sich aus sich selbst bestimmt und sich selbst das Gesetz ihres Handelns gibt, ohne Beimischung seiner Auffassung nach letztlich fremdbestimmender Motive der Glückseligkeit.
Sah man in Rousseaus Konstituierung des allgemeinen Willens Kants Prinzip der Autonomie vorweg geprägt, so ist auch hiergegen zu sagen, daß Kants Moralprinzip und Rousseaus Staatsrechtsprinzip keine inhaltliche Parallelität aufweisen. Bei Kants Selbstbestimmung des Willens kommt es nicht primär auf die Selbstbestimmung, wie vielmehr auf die unbedingte, durch keine Interessen vermittelte Selbstbestimmung des Willens an, während für Rousseau das der Selbstliebe entspringende Interesse den menschlichen Willen an das Bürgergesetz bindet: "Les engagements qui nous lient au corps social ne sont obligatoires que parce qu'ils sont mutuels; et leur nature est telle qu'en les remplissant on ne peut travailler pour autrui sans travailler aussi pour soi" (Contrat Sociale, III, 936). Wenn auch die volonté générale keinen empirischen Durchschnittswillen meint, sondern den überempirischen Bestandteil des individuellen Wollens, eine abstrakte Wesenheit, darstellt, so erfüllt sie doch in keiner Weise jene Bedingungen, die Kants kritischen Begriff von praktischer Vernunft konstituieren[2]. Dieser fundamentale Unterschied läßt sich auch nicht mit einer beiläufigen Fußnote abtun[3].
Am schwierigsten dürfte die Frage zu beantworten sein, wie

---

[1] I.Fetscher wies nach,daß aus der bedingungslosen Bejahung der Selbstliebe bei Rousseau nicht auf einen eudämonistischen Materialismus geschlossen werden könne,daß die Tradition der amour de bienveillance,für Rousseau vor allem durch Malebranche vermittelt,bis auf Augustinus zurückverfolgt werden kann,aaO 50 ff.

[2] Vgl.dazu die interessante Studie von K.Reich,Kant und Rousseau, Tü 1936, 13 ff.

[3] Wie dies etwa G.Gurwitsch tut:"Es ist hervorzuheben,daß in einem Punkte Kants und Rousseaus Ansichten über die 'volonté générale' sich entschieden scheiden.Der Metaphysiker Rousseau ist von der glücklichen Harmonie zwischen Gerechtigkeit und Vorteil überzeugt,darum verbindet er ohne Bedenken seine ideelle volonté générale mit dem 'allgemeinen Interesse'...Der Kritizist Kant hat nun die Brücke vernichtet,die der metaphysische Glaube Rousseaus zwischen der ideellen 'volonté générale' und dem empirischen Interesse geschlagen hatte" aaO, 153/4 Anm.

stark Rousseaus Theorien die Gedanken und Formulierungen Kants in den 'Träumen eines Geistersehers' beeinflußt haben.

Zunächst ist klar, daß Kants 'Regel des allgemeinen Willens' wie 'die systematische Verfassung nach bloß geistigen Gesetzen, die moralische Einheit der Welt aller denkenden Naturen' im Wortlaut Rousseauschen Einfluß verraten. Dessen Theorie der volonté générale, seine Legitimierung der staatlichen Gemeinschaft und Ordnung scheint für Kant das Modell für die Begründung einer allgemeingültigen Ethik gewesen zu sein. Andererseits geht Kant in der Analyse und Erklärung der Kräfte, die Eigennutz und Privatbedürfnis intendieren, wie jener, die Gemeinnützigkeit im Auge haben, völlig ungeschichtlich vor. Dies mag daher rühren, daß Kants Absicht nicht in der Konstituierung von Rechtsverhältnissen, sondern in der Begründung der Moral lag. Einig scheinen sich Kant und Rousseau 1766 in ihrem naturlistischen Ausgangspunkt zu sein: irreduzible Grundtriebe, ein Kräftespiel, das das menschliche Herz bewegt, bilden die anthropologische Basis der Argumentation. Eine erste Differenz kündigt sich freilich darin an, daß Kant Eigenheit und Gemeinnützigkeit mit den verschiedenen Polen, in denen die Richtungslinien der jeweiligen Triebe zusammenlaufen, unvermittelt stehen läßt[1], während von Rousseau sowohl die rechtliche Bindung des Privatwillens an den allgemeinen Willen wie auch die moralische Liebe zum Nächsten letztlich von einem Prinzip, der Selbstliebe, abgeleitet werden (Émile, IV, 490/1 u.ö.). Die fundamentale Differenz der Beweggründe unseres Handelns erklärt Kant metaphysisch aus der menschlichen Zugehörigkeit zu zwei verschiedenen Reichen, dem Reich animalischer Naturen, deren gesetzliche Verfassung den Regeln der Privatwillkür und ihrer Bedürfnisse entspringt, und dem Reich denkender Naturen, das eine systematische Verfassung nach bloß geistigen Gesetzen aufweist und der Regel des allgemei-

---

[1] "... und der Punkt, wohin die Richtungslinien unserer Triebe zusammenlaufen ist also nicht bloß in uns, sondern es sind noch Kräfte, die uns bewegen, in dem Willen anderer außer uns" (Träume, II, 334/5).

nen Willens untersteht. Schon hier kündigt sich also jene Zweiteilung von Gesetzlichkeit aus Vernunft und aus Neigung, jene Trennung des empirischen und intelligiblen Ich an, die für die Ethik des kritischen Kant grundlegend werden sollte, während Rousseau trotz der metaphysischen Dimension seines allgemeinen Willens den naturalistischen Boden einer einheitlichen, wenn auch geschichtlichen Bewegungen unterworfenen Natur nie verließ. Solange Kant auf der Basis "einer wirklichen und allgemein zugestandenen Beobachtung" (II, 333) aus argumentiert, verläuft seine Analyse der Kräfte und Vermögen in jenen anthropologischen Bahnen, die ihm durch Shaftesbury, Hutcheson und Rousseau vorgezeichnet waren. Das moralische Gefühl erscheint dann als eine (wenn auch ausgezeichnete) Empfindung unter vielen, die unser Bedürfnissystem mit dem der Mitmenschen auszugleichen trachtet. Hier ist in der Tat nicht von Freiheit, nicht von Autonomie, nicht von einem Selbstzwang der Vernunft die Rede (II, 334), wie wir oben bereits vermerkt haben. Sobald Kant indessen die Basis allgemein zugestandener Beobachtung verläßt und zu schließen, bzw. zu erklären beginnt, zeigt sich, daß er die Gefühlsphilosophie der Engländer und Rousseaus Lehre von conscience und sentiment bereits hinter sich gelassen hat. Das sittliche Gefühl ist nicht mehr Realgrund des starken Gesetzes der Schuldigkeit und des schwächeren der Gütigkeit (II, 335), es gilt nicht als irreduzible (und letztlich irrationale) Basis, auf der alle Moral ruht, sondern lediglich als letztes aufweisbares Phänomen im empirischen Menschen, das einer Begründung bedarf und auf Ursachen verweist, die den Rahmen empirischer Beobachtbarkeit und damit theoretischer Wissenschaft sprengen: "Will man diese in uns empfundene Nöthigung unseres Willens zur Einstimmung mit dem allgemeinen Willen das sittliche Gefühl nennen, so redet man davon nur als von einer Erscheinung dessen, was in uns wirklich vorgeht, ohne die Ursachen desselben auszumachen" (II, 335). Theoretische Erkenntnisse über den mundus intelligibilis sind dem Menschen verwehrt, da "die data in einer andern Welt als in welcher er empfindet, anzutreffen

sind" (II, 368), die Beantwortung der "Fragen von der geistigen Natur, von der Freiheit und Vorherbestimmung, dem künftigen Zu-stande u.d.g." im Sinn einer gesicherten Erkenntnis liegt" gänzlich außer dem Gesichtskreise der Menschen" (II, 370). Unleugbar nach Kant ist indessen die Grunderfahrung des sittlichen Gefühls, die Empfindung der Nötigung des Privatwillens zur Übereinstimmung mit dem allgemeinen Willen, eine empirisch aufweisbare Grunderfahrung, die nicht theoretischer Natur ist und an der jeder weitere theoretische Erklärungsversuch scheitert. In ihr gibt die Einfalt des Herzens dem Verstande die Vorschrift (II, 372). Das moralische Gefühl benennt also lediglich den Ort der Erfahrung schlechthiniger Verpflichtung, begründet sie aber nicht. Ein Gefühl der Lust und Unlust scheidet als Realgrund der Moral aus, ebenso wie die theoretische Einsicht als Erkenntnisgrund eines bindenden Anspruchs abgewiesen wird. Der Gedanke einer sittlichen Gemeinschaft der geistigen Naturen kann dementsprechend nicht als Theorem einer metaphysisch gesicherten Erkenntnis auftreten, sondern bezieht den Stellenwert einer theoretisch überschwänglichen, praktisch aber wirksamen Idee, die auf der Basis des im Gefühl erfahrbaren "an sich selbst guten und tugendhaften" (II, 372) Handelns als "moralischer Glaube" (II, 373) ruht.
Daß nunmehr die Lösung des Problems des Grundes einer absoluten Verpflichtung für Kant nur im Rückgang auf praktische Vernunftprinzipien liegen kann, kündigt sich darin an, daß er die Regel des allgemeinen Willens als eine Gesetzmäßigkeit denkender Naturen und als konstitutives Moment einer systematischen Verfassung nach bloß geistigen Gesetzen charakterisiert. Die Auflösung von Schwierigkeiten, die seit jeher Theologie und Moralphilosophie bedrängten, wie etwa "der Widerspruch der moralischen und physischen Verhältnisse der Menschen" scheint Kant die Theorie seiner Zweiweltenlehre zu bestätigen: "Alle Moralität der Handlungen kann nach der Ordnung der Natur niemals ihre vollständige Wirkung in dem leiblichen Leben der Menschen haben, wohl aber in der Geisterwelt nach pneumatischen Gesetzen... Denn weil

das Sittliche der That den inneren Zustand des Geistes betrifft, so kann es auch natürlicher Weise nur in der unmittelbaren Gemeinschaft der Geister die der ganzen Moralität adaequate Wirkung nach sich ziehen" (II, 336). Selbst wenn sich Kant in derselben Schrift und in Briefen von diesen Gedanken wieder zu distanzieren scheint, erhellt doch deutlich, daß für ihn bereits metaphysische Entscheidungen gefallen sind, die die Welt der Theorie in einen phänomenalen und erkennbaren und noumenalen und unerkennbaren Bereich trennen, die die Erkenntnis des Seins von der des Sollens, die Welt der Natur von der des Geistes scheiden, die die Reduktion der Grundprinzipien der Moral auf das Gefühl unmöglich machen, die zwar die Wendezur Subjektivität wie die Differenz von Einsicht und Wollen bewahren, die indessen den Gedanken der Vollkommenheit wie den absoluter Verpflichtung wieder stärker an jenes Prinzip binden, das allein den Charakter allgemeiner Gültigkeit zu beanspruchen vermag: an die Vernunft. Soviel kann demnach als gesichert gelten, daß in den 'Träumen eines Geistersehers' der Gedanke der Autonomie zwar noch nicht explizit zu Wort kommt, daß indessen die Voraussetzungen für seine Entwicklung bereits vorliegen, Voraussetzungen, die inhaltlich mit jenen Rousseaus nicht in Einklang zu bringen sind. Rousseaus volonté générale, auf dem anthropologischen Boden einer naturlistischen Aufklärungsphilosophie erwachsen, diente Kant lediglich als Modell,das die Strukturen jener geistigen Welt beschrieb, die die Welt der Kräfte und Vermögen übersteigt und fundiert.

3) Moralisches Gefühl und sittliche Freiheit

Die oben skizzierte Differenz zu Rousseaus Begründung von Ethik und Staatsrecht tritt uns noch deutlicher entgegen in den Bemerkungen, die Kant in sein Handexemplar der 'Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen' schrieb. Ihre zeitliche Datierung verweist auf die Jahre 1764-66. Wir können als gesichertes Resultat der neueren 'vorkritischen' Kantforschung übernehmen, daß wir hier "offenbar vor der unmittelbarsten und ursprünglichsten Auseinandersetzung Kants

mit den Hauptwerken Rousseaus"[1] stehen und auf die detaillierten Analysen dieser Forschungen wie auf unsere eigenen Untersuchungen in den voraufgehenden Abschnitten verweisen. Was uns hier bemerkenswert erscheint, ist die Entwicklung des Gedankens der Autonomie, der, im Gegensatz zu Rousseau, auf einem strengeren Dualismus ruht und in aller Deutlichkeit aus der Neubestimmung des moralischen Gefühls, der neuartigen Beziehung von moral sense, Wohlgefallen und Freiheit in diesen Reflexionen erhellt. Die Wende trat ja in den 'Träumen' klar genug hervor: war das moralische Gefühl zu Beginn der 60-er Jahre als Ort eines fühlenden Gewahrwerdens und Anerkennens inhaltlicher Werte gekennzeichnet, so alteriert es in den 'Träumen' zum phänomenalen Organ, das die nötigende Abhängigkeit des Privatwillens vom allgemeinen Willen erfährt. Kants Erklärungsversuch, dieses Gefühl von der Sinnlichkeit mit ihrem Charakter bloß privater Gültigkeit abzurücken, es der Qualität eines subjektiven Affektes mit dem Hinweis zu entkleiden, daß es lediglich Phänomen eines noumenalen Ineinanderwirkens geistiger Naturen nach pneumatischen Gesetzen sei, war zwar ironisch distanziert, drückte indessen unmißverständlich das Dilemma aus, in das er mit seinem Gedanken der Universalität und Absolutheit ethischer Verpflichtung einerseits, mit der Forderung nach einer beobachtbaren und erfahrungsmäßig aufweisbaren Basis philosophischer Theorien andererseits geraten war. War schließlich für Kant in diesen Jahren bereits ausgemacht, daß "das Sittliche der That den inneren Zustand des Geistes betrifft" (II, 336), dem das leibliche Leben des Menschen keineswegs immer und niemals zureichend Ausdruck zu verleihen imstande ist, so verlangte das moralische Gefühl sowohl als Organ der Erkenntnis von gut und bös, als principium dijudicationis, wie als Bestimmungsgrund der Willkür, als principium executionis, wie als bloßes phaenomenon einer intelligiblen sittlichen Welt eine genauere Bestimmung.

aa) Schon in den 'Beobachtungen' hatte Kant, im Anschluß an Hutchesons Konzeption des moral sense, die Universalität und den auf Grundsätzen beruhenden allgemeinen Anspruch

---

[1] Vgl. K.Reich, aaO, 6; J.Schmucker, aaO, 173.

des moralischen Gefühls (von der Schönheit und Würde der menschlichen Natur) von den tugendhaften Instinkten (des Mitleidens und der Gefälligkeit) abgegrenzt (vgl. II, 217). Entsprechend betont Kant in den 'Bemerkungen': 1) daß das moralische Gefühl, d.h. eine gewisse "Bonität des Herzens", allen Menschen bzw. der Menschheit als solcher eignet und dadurch Grundlage jeder moralischen Kommunikation ist; 2) daß es im Gewissen des Einzelnen als zureichende Erkenntnisinstanz für alle relevanten Lebenspflichten fungiert; 3) daß die dem Gefühl 'erkennbare' natürliche Moralität Kriterium für die Sittlichkeit von Verhaltensnormen ist, die ihren Ursprung einer menschlichen Gesetzgebung oder einer göttlichen Offenbarung verdanken; 4) daß das moralische Gefühl in einer der logischen adäquaten moralischen Gewißheit, ohne die Vermittlung diffizilen schlußfolgernden Denkens, seine Urteile fällt und somit als principium dijudicationis von gut und bös hinreicht, auch als principium executionis die Realisierung ermöglicht, nicht aber garantiert. Geschieht eine verwerfliche Handlung, so zeugt sie untrüglich davon, daß das moralische Gefühl als motivierende Kraft den manifesteren Reizen einer physischen Lust unterlag. Zum Beleg einige Zitate:

"Ich kann einen anderen niemals überzeugen als durch seine eigene Gedanken. Ich muß also voraussetzen der andere habe einen guten und richtigen Verstand sonst ist es vergeblich zu hoffen er werde durch meine Gründe können gewonnen werden. Ebenso kann ich niemanden moralisch rühren als durch seine eigene Empfindungen ich muß also voraussetzen der andere habe eine gewisse bonitat des Hertzens sonst wird er bey meiner Schilderung des Lasters niemals Abscheu und bey meinen Anpreisungen der Tugend niemals Triebfedern in sich fühlen." (XX, 32/3).

"Diese natürliche Sittlichkeit muß auch der Probierstein aller Religion seyn. Denn wenn es ungewis ist ob Leute in der andern Religion können seelig werden und ob nicht die qvalen in dieser Welt sie können zur Glückseeligkeit in der künftigen verhelfen so ist es gewiß daß ich sie nicht verfolgen müsse. Dieses letzte würde aber nicht seyn wenn nicht die natürliche Empfindung zureichend zu aller pflichtausübung dieses Lebens wäre." (XX, 19; vgl. XX, 153).

"Alle böse Handlung wenn sie durch das moralische Gefühl mit so viel Abscheu empfunden würde als sie werth ist würde garnicht geschehen. Wird sie aber ausgeübt so ist es ein Beweis daß die physische Reizung sie versüßt habe und die Handlung gut geschienen hat... " (XX, 85).

bb) Im Anschluß an eine Grundansicht Rousseaus, daß der Altruismus des Menschen seine Entstehung einer Ausdehnung der Selbstliebe auf andere Menschen, in denen man sich selbst wiederfindet, verdankt und nur dort Realität erlangt, wo nach Reduzierung erkünstelter Bedürfnisse die Kräfte die Bedürfnisse übersteigen, modifiziert Kant in entscheidender Weise die vormalige Erklärung des moralischen Gefühls. Eine Ableitung der Nächstenliebe aus der sich selbst übersteigenden Selbstliebe wäre für ihn freilich bereits zu diesem Zeitpunkt inakzeptabel und könnte, um in der Diktion der 'Beobachtungen' zu bleiben, lediglich die instinkthaft gutartigen Leidenschaften des Mitleids und der Gefälligkeit abdekken, nicht aber das moralische Gefühl für die Schönheit und Würde der menschlichen Natur als Grund einer allgemeinen Wohlgewogenheit und Achtung. Die Formalisierung dieses Grundsatzes hatte sich in den 'Träumen' als Gefühl expliziert, das die Abhängigkeit des privaten Willens von einem allgemeinen Willen zur Erscheinung bringt und auf eine moralische Einheit, auf eine systematische Verfassung nach bloß geistigen Gesetzen (II, 335) verweist. Hatte Kant nun in diesem Zusammenhang noch mit metaphysischen Spekulationen gespielt und die im sittlichen Gefühl empfundene Abhängigkeit des Privatwillens vom allgemeinen Willen als "Folge der natürlichen und allgemeinen Wechselwirkung, dadurch die immaterielle Welt ihre sittliche Einheit erlangt" (ebd.) angesehen, das im moralischen Gefühl enthaltene Wohlgefallen an uneigennützigen Gesinnungen und Taten als eine unmittelbare Lust erklärt, die der Empfindung eines 'Systems von geistiger Vollkommenheit' entspringen mag, so stellt er nun in den 'Bemerkungen' einen ausdrücklichen Bezug von moralischem Gefühl, Wohlgefallen und Freiheit her.

"Die Fähigkeit etwas als Vollkommenheit an andern zu erkennen bringt noch gar nicht die Folge hervor daß wir selbst daran vergnügen fühlen. Wenn wir aber ein Gefühl haben daran vergnügen zu finden so werden wir auch bewogen werden es zu begehren und unsere Kräfte dazu anzuwenden. Es frägt sich also ob wir unmittelbar an andrer Wohl vergnügen fühlen (= die Lösung der 'Beobachtungen!, M.F.) oder aber die Unmittelbare Lust in der möglichen Anwendung unserer Kraft liegt es zu befordern (= ein Anklang an Rousseaus Konzep -

tion, M.F.). Es ist beydes möglich welches aber ist wirklich? Die Erfahrung lehrt daß beym einfaltigen Zustande ein Mensch andrer Glük mit gleichgultigkeit ansieht hat er es aber befordert so gefallt es ihm unendlich mehr. Andrer Übel ist gemeiniglich eben so gleichgültig habe ich es aber verursacht so kränkt es imgleichen wenn es ein andrer getan hat (Hervorh. von mir). Und was die theilnehmende Instinkte des Mitleidens und der Wohlgewogenheit anlangt so haben wir Ursach zu glauben es seyn blos große Bestrebungen andrer Übel zu lindern aus der Selbstbilligung der Seele hergenommen (Hervorh. von mir) welche diese Empfindungen hervorbringen.
Wir haben Vergnügen an gewissen von unseren Vollkommenheiten aber weit mehr wenn wir selbst die Ursache seyn. Am allermeisten wenn wir die frey wirkende Ursache seyn. Der freien Willkühr alles zu subordiniren ist die Größeste Vollkommenheit der freyen Willkür als einer Ursache der Möglichkeit ist weit großer als alle andere Ursachen des guten wenn sie gleich die Wirklichkeit hervorbrächten... Das Gefühl der Lust und unlust ist entweder über das wogegen wir leidend seyn oder über uns selbst als ein thätig principium durch Freyheit vor dem Guten und Bösen. Das letztere ist das moralische Gefühl (Hervorh. von mir). Daß vergangene physische Böse erfreut uns aber das moralische betrübt uns und es ist eine gantz andre Art Freude über das Gute was uns zufällt und das was wir thun... Weil die großeste Innere Vollkommenheit und daraus entspringende Vollkommenheit in der Unterordnung der gesamten Vermogen und Ampfanglichkeiten unter der freyen Willkühr bestehet so muß das Gefühl vor die bonitat der Willkühr unmittelbar weit anders und auch großer sein als alle die gute Folgen die dadurch können aktuiert werden. Diese Willkühr enthält nun so wohl den blos eigenen als auch den allgemeinen Willen oder es betrachtet sich der Mensch zugleich in consensu mit dem allgemeinen Willen." (XX, 144/5).

Diese nicht allzu bekannten Reflexionen, die wohl das entscheidendste Dokument in der Beantwortung der Frage nach dem systematischen Stellenwert des moralischen Gefühls im Denken Kants darstellen, zitierten wir deswegen im Zusammenhang, um die Wende von eigenen Gedanken zu Beginn der 60-er Jahre wie die Distanz zu jenen Rousseau'scher Provenienz in aller Deutlichkeit darzustellen. Kants Diskussion vollzieht sich, wie uns scheint, auf zwei Ebenen, auf einer physischen und einer moralischen. Die Lust an der Betätigung eigener Kraft dient dabei lediglich als Modell für jenes Gefühl, das die Lust an der eigenen wie der fremden Tat aus Freiheit zum Gegenstand hat. Ignoriert man diese Schichtung, könnte vermutet werden, Kant übernehme im empiristisch-

naturalistischen Sinn Rousseaus Vorstellung einer ins Altruistische emanzipierten Selbstliebe, die als Lust an der Betätigung eigener Vermögen im Dienst des Selbst und Anderer die höchste Erfüllung findet. Der Beweis der Richtigkeit dieser Interpretation liegt in dem Zusatz Kants, daß nicht nur jenes Leid das moralische Gefühl kränkt, das ich selbst verschuldet habe, sondern auch jenes, das ein anderer willkürlich verursachte. Grund von Lust- oder Unlusterfahrung des moralischen Gefühls ist jene Willenshaltung, die den Charakter der Allgemeingültigkeit realisiert oder verletzt; er kann deshalb nicht im naturalistischen Boden der Selbstliebe angesiedelt werden. Die neue Theorie spricht dem moral sense als Lust am Wohl und an der Vollkommenheit anderer einmal die konstitutive Unmittelbarkeit ab, trennt es zum anderen von allen verwandten, im physischen Bereich beheimateten Gefühlen, die aus der Anwendung und dem Genuß eigener Kräfte resultieren, distanziert es von jener Deutung, die ihm ehedem die inhaltliche Empfindung für die Würde und Schönheit der menschlichen Natur zusprach und charakterisiert es als empirisches Organ, in dem die größte Vollkommenheit des Menschen, die Betätigung des freien Willens wie die Unterordnung aller Vermögen und Empfänglichkeiten unter ihn, als Privatwille übereinstimmend mit dem allgemeinen Willen, wohlgefällig empfunden wird. Damit ist der Boden bereitet für eine Integrierung des moral sense in eine Theorie der Autonomie, da er nunmehr nicht als Organ fungiert, das an sich seiende Werte gewahrt, da er sich ferner aller Vergleichbarkeit mit dem übrigen Gefühlen entzieht, da seine Lust und Unlust, seine Aversion und sein Angezogenwerden, seine Erschütterung und sein Friede nicht gleich anderen affektiven Zuständen von aussen bestimmt werden, sondern seine Befindlichkeit einer Selbstaffektion durch Freiheit verdankt. Das moralische Gefühl ist das einer empirisch erfahrbaren Lust oder eines Abscheus an der Betätigung oder Nichtbetätigung der Freiheit, an der Vollkommenheit oder Unvollkommenheit des Willens, an der 'Bonität' oder Verworfenheit der Willkür; es ist zum emotionalen Echo freier

Willensbestimmung des Menschen geworden. Daraus folgt verständlicherweise, daß es in der weiteren Entwicklung Kants seine Rolle als principium dijudicationis von gut und bös verliert, nachdem es zuvor schon als Grund des moralischen Gesetzes in Frage gestellt worden war. Ganz im Sinne des oben zitierten Abschnitts, wird sein Stellenwert in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten bestimmt, als Instanz, vernunftgewirkt und doch dem affektiven Bereich des Menschen angehörig, die das Sittengesetz der reinen praktischen Vernunft mit dem konkreten Wollen des Menschen vermittelt (vgl. unten S.247f.).

4) Freiheit als Bestimmung des Menschen

Wird so am veränderten Begriff des moralischen Gefühls, das nunmehr zur empirischen Abschattung einer in allgemeingültiger Selbstbestimmung moralisch, in partikulärer Willkürlichkeit unmoralisch agierenden Freiheit konvertiert, die endgültige ethische Position Kants zusehends geklärt, so bleibt die Frage, auf welcher anthropologischen Basis die neuartige Betonung der Freiheit ruht. Aufschlußreich scheint uns, daß Kant gerade in den Bemerkungen zu den 'Beobachtungen' nicht allein den moralischen Aspekt der Freiheit, die Verallgemeinerungsfähigkeit des Wollens, betont, noch vorzugsweise den transzendentalen Gesichtspunkt, das unbegründete Grundsein, analysiert, sondern die psychologischen oder besser anthropologischen Aspekte der Freiheit unterstreicht, die, jenseits aller Verstandesvorzüge, die eigentliche Bestimmung des Menschen in der Welt ausmachen. Die Anklänge an Rousseau sind hier so offenkundig, daß eine Abhängigkeit von Grundgedanken des Genfers außer Frage steht, erblickt doch dieser in der Freiheit gegenüber dem Tier das eigentliche Wesen des Menschen, in einem freien Handeln, zu dem ihn eine Erziehung führen soll, die ihn der Abhängigkeit von anderen Menschen durch die Verstellungen von Kultur und Zivilisation, der Abhängigkeit von ihren Meinungen und Neigungen wie von den eigenen Leidenschaften entledigen soll.

(vgl. v.a. den Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes).
Ähnlich Rousseau, zieht nun auch für Kant der Verlust der Freiheit den Verlust des Ranges eines Menschen nach sich. Entscheidend ist, daß der Mensch trotz seines Lebens in gesellschaftlicher Interaktion, in zunehmender Bildung und Kultivierung, Herr seiner selbst bleibt, daß nicht im Zwang der Abhängigkeiten sein Leben zu einer fremden Geschichte verblaßt. Nur in einem sich selbst bestimmenden Leben vermag er auch wirklich glücklich zu sein. In einer umfangreichen Reflexion "Von der Freyheit" (XX, 91-94) widmet sich Kant diesen Gedanken der Abhängigkeit und Freiheit. Durch seine 'Bedürfnisse' und seine 'Lüsternheit' an mancherlei Dinge gekettet, als 'Verweser der Natur' nicht wirklich ihr 'Meister' (XX, 91) unterliegt der Mensch in vielerlei Hinsicht dem 'Joch der Notwendigkeit'. Diese Abhängigkeit, so hart sie auch sein mag,wiegt indessen gering, verglichen mit der unnatürlichen Abhängigkeit von anderen Menschen.

"Was aber weit härter und unnatürlicher ist als dieses Joch der Nothwendigkeit das ist die Unterwürfigkeit eines Menschen unter den Willen eines andern Menschen. Es ist keine Unglück daß demjenigen der der Freyheit gewohnt wäre das Gut der Freyheit genossen habe erschrecklicher seyn könte als sich einem Geschöpfe von seiner Art überliefert zu sehen das ihn zwingen könte (sich seines eigenen Willens zu begeben) das zu thun was er will" (XX, 92).

Kant begründet die alles andere übersteigende Schrecklichkeit der Unfreiheit damit, (aa) daß das Glück des Einzelnen nur in Harmonie mit seinen eigenen Trieben und Neigungen, mit seinem eigenen Willen erreichbar ist; (bb) daß der Zwang der Natur im Gegensatz zu dem der Menschen nach einsehbaren Gesetzen verläuft und dadurch vermeidbar bzw. beherrschbar wird oder zumindest als natürlich gilt, und (cc) daß die Sklaverei ihn des höchsten beraubt, was er besitzt: des Willens und der Seele.

"Alle andre Übel der Natur sind doch gewissen gesetzen unterworfen die man kennen lernet um nachher zu wählen wie fern man ihnen nachgeben oder sich ihnen unterwerfen will... Allein der Wille eines jeden Menschen ist die Wirkung seiner eigenen

Triebe Neigungen undstimet nur mit seiner wahren oder eingebildeten Wohlfahrt zusammen... Der Wind der drässen tobt nöthight mich wohl in eine Höhle zu fliehen aber hier oder anderwerts läßt er mich doch endlich in Ruhe aber mein Herr suchtmich auf und weil die Ursache meines Unglüks Vernunft hat so ist er weit geschikter mich zu qvälen als alle Elementen. Setze ich auch voraus er sey gut wer steht mir davor daßer sich nicht eines andern besinne. Die Bewegungen der Materie halten doch eine gewisse bestimte Regel aber des Menschen eigensinn ist regellos... Ein Thier ist noch nicht ein completes Wesen weil es sich seiner selbst nicht bewust ist... Daß der Mensch selbst aber gleichsam keiner Seele bedürfen und keinen Willen haben soll und daß eine andere Seele meine Gliedmaßen bewegen soll das ist ungereimt und verkehrt... Ich konte eben so wohl den Stiefeln des Herrn eine Hochachtung bezeigen als seinem Laqvey. Kurtz der Mensch der da abhängt ist nicht mehr ein Mensch er hat diesen Rang verlohren er ist nichts ausser ein Zubehor eines andern Menschen" (XX, 92-94).

Kant faßt hier den Begriff der Freiheit noch in einem anthropologischen bzw. empirisch-psychologischen Sinn, als Unabhängigkeit der Willensakte von äußeren Faktoren, als Bestimmtsein durch eigene Vorstellungen und Gefühle. Noch ist die Trennung zwischen empirischem Menschen und intelligiblem Ich nicht konsequent vollzogen, noch bedrängt ihn nicht die Schwierigkeit, die die 'anthropologische' Freiheit zu einer inneren Determination von psychologisch-kausaler Notwendigkeit zu konvertieren droht. Ist nach der kritischen Wende in Kants Augen Freiheit nur durch die Unterscheidung von phänomenaler und noumenaler Welt zu retten, so wird sie hier in einem anthropologischen Sinn als die wesentliche Grundmöglichkeit des Menschen selbstverständlich vorausgesetzt. Damit hängt auch zusammen, daß sie nicht völlig in die abstrakte Innerlichkeit verlagert wird, die die Ketten der Welt nicht zu bedrängen vermögen, sondern gefährdet ist, wo sie die Gliedmaßen nicht mehr nach eigenen Vorstellungen bewegen darf. Diese Willkürfreiheit als anthropologische Basis und Bedingung der Möglichkeit freier moralischer Selbstbestimmung tritt in einem Augenblick ins Zentrum kantischer Menschenauffassung, in der Moralität nicht mehr im moralischen Gefühl vernakert wird, sondern sich als Allgemeinheit des Wollens erweist. Willkürfreiheit und moralische Freiheit ver-

weisen aufeinander. Der phänomenologische Weg, Möglichkeit und Wirklichkeit der Freiheit durch einen Bezug auf die Willkür, die sich fremden Zwang enthoben weiß, bzw. durch einen Hinweis auf das Denken, dessen Aktivierung dem Belieben anheimgegeben ist, aufzuzeigen, spielt noch in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten eine wichtige Rolle (siehe unten S. 196 ff.). Die Trennung von phänomenaler und noumenaler Welt freilich diskreditiert dann diesen Weg, macht Freiheit zu einer bloßen Denkmöglichkeit, deren realitas objectiva einzig durch die Erfahrung des absoluten Sollens garantiert wird. Interessant bleibt immerhin, daß Kant die anthropologische Konzeption von Freiheit, jenseits ihrer transzendentalphilosophischen Begründungsschwierigkeit, in seiner kritischen Phase im anthropologischen, politischen und rechtlichen Denken beibehält (siehe unten S. 150 f.)[1].

5) Freiheit, Gleichheit, Verbindlichkeit. Die endgültige Lösung des moralphilosophischen Grundproblems

Seit der Preisschrift über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral aus dem Jahre 1762/3 beschäftigte Kant die Frage objektiv nach dem Verhältnis absoluter Verbindlichkeit des moralischen Anspruchs und erfahrbarer Inhaltlichkeit des Gesollten, subjektiv nach Funktion und Beziehung von Erkenntnis und Gefühl im Erfahrungs- und Entscheidungsprozeß bezüglich der Prinzipien der Moral. Während der von Crusius aufgenommene Charakter der necessitas objectiva categorica sich bewahrt, begiebt sich das moralische Gefühl zunehmend seiner Aufgabe, die materialen ersten Gründe der Sittlichkeit zu vermitteln. In den Träumen eines Geistersehers tritt die Wende in der

---

[1] Das Prinzip der politischen und rechtlichen Freiheit ist: "Niemand kann mich zwingen, auf seine Art (wie er sich das Wohlsein anderer Menschen denkt) glücklich zu sein, sondern ein jeder darf seine Glückseligkeit auf dem Wege suchen, welcher ihm selbst gut dünkt, wenn ernur der Freiheit anderer, einem ähnlichen Zwecke nachzustreben, die mit der Freiheit von jedermann nach einem möglichen allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann... nicht Abbruch thut" (Theorie/Praxis VIII, 290).

ethischen Entwicklung klar zutage, das moralische Gefühl verliert seine Funktion einer intuitiven Urerfahrung inhaltlicher sittlicher Wertgehalte und alteriert zu einer facultas animae, cuius ratio ignoratur (II, 335; XX, 147), zu einem 'phaenomenon' des Menschen, das die intelligible Abhängigkeit des Privatwillens vom allgemeinen Willen angezeigt. Die Diskussion um die Prinzipien der Moral verlagert sich in die Analyse der Wesensgesetzlichkeit des menschlichen Geistes; Verbindlichkeit und Inhalt des sittlichen Anspruchs scheinen nur mehr vom Wesen des Willens her zu klären, da "das Sittliche der That den inneren Zustand des Geistes betrifft" (II, 336). Unter dem Einfluß Rousseaus, seiner staatsrechtlichen Theorie einer volonté générale und seiner anthropologischen These von der Freiheit als der fundamentalen Bestimmung des Menschen, entwickelt Kant nun die völlig eigenständige Theorie einer geistigen Republik, in der Gesetz und Freiheit, Allgemeinheit des Willens und Gleichheit der Individuen, absolute Verbindlichkeit des Anspruchs und unbedingte Spontaneität des Wollens sich vereinen. Die Diskussion um die Inhalte ethischer Verpflichtung tritt zusehends in den Hintergrund bzw. wird, nach der kritischen Wende, in die Form des Willens, in seine Allgemeinheit verlagert. Ja, bereits in den 'Beobachtungen' vollzieht sich die entscheidende Identifizierung von necessitas legalis und bonitas objectiva voluntatis: "Bonitas actionis liberae objectiva ... vel quod idem est necessitas objectiva est vel conditionalis vel categorica prior est bonitas actionis tanqvam medii posterior tanqvam finis illa igitur mediata haec immediata illa continet necessitatem practicam problematicam haec etc." (XX, 149/50). Was in die Augen fällt ist, daß Kant das Problem absoluter Verbindlichkeit von der Bindung an die Erfahrung an sich notwendiger Zwecke (die "größte Vollkommenheit befördern", "dem Willen Gottes gemäß handeln" (II, 298), die vielen "einfachen Empfindungen des Guten" als "eine unmittelbare Wirkung von dem Bewußtsein des Gefühls der Lust mit der Vorstellung des Gegenstandes" (II, 298))abgetrennt hat. Die Güte einer Handlung zur Erreichung eines beliebigen Zwecks bemißt sich am tatsächlichen Erreichen des

Zwecks, es ist die Güte eines Mittels, die bonitas actionis tanqvam medii und bleibt in sich wertlos, wenn sie instrumental versagt. Die Güte einer schlechthin geforderten Handlung hingegen liegt im Wollen selbst, sie behält ihren absoluten Wert, selbst wenn die Kräfte zur Realisierung fehlen. Prinzip und Kriterium schlechthiniger Güte einer Handlung können dem-entsprechend nur im Willen selbst und nicht im Objekt des Willens gesucht und gefunden werden, während die Qualifizierung einer Handlung zurErreichung eines problematischen oder in Bezug auf das allgemein menschliche Glückseligkeitsstreben faktisch je intendierten Zweckes Weltkenntnis und damit theoretisches Bemühen voraussetzt: "Omnis bonitas conditionalis actionis est vel sub conditione possibili (vti problemata) vel actuali (vti regulae prudentiae qvilibet vult sanus esse) sed in bonitate mediata vel conditionali ro velle absolute non est bonum nisi adsint vires et circumstantiae temporis loci. Et in tantum qvatenus voluntas est efficiens est bonum sed poterit haec bonitas etiam qva voluntatem solam spectari. Si desint vires tamen est laudanda voluntas in magnis voluisse sat est et perfectio haec absoluta qvatenus utrum aliqvid inde actuatur nec eo est indeterminatum dicitur moralis" (XX, 148).
Die Verabsolutierung des guten Willens, die Trennung des Prinzips und Kriteriums schlechthiniger Güte vom inhaltlichen Bereich, die der berühmte Beginn der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten zeigt (IV, 393) ist hier bereits vollzogen.
Die sittliche Qualität ist eine Güte des Wollens selbst und bezieht ihr Sosein nicht von an sich seienden Werten. Die Allgemeinheit des Willens ist es, die dem Belieben absoluten Wert zu verleihen vermag, beurteilt von einer Vernunft, die als sensus communis veri et falsi theoretisch, als sensus juris praktisch urteilt: "... sensu juris qvo fas ac nefas distingvimus pendere. Hic sensus autem originem ducit a mentis humanae natura per qvam qvid sit bonum categorice (non utile) judicat non ex privato commodo nec ex alieno sed eandem actionem ponendo in aliis si oritur oppositio

et contrarietas displicat si harmonia et consensus placet" (XX, 156, Hervorh. von mir). Dieser Sinn entstammt also dem Wesen des Geistes und beurteilt kategorisch gut und böse nach Maßgabe der Verallgemeinerungsfähigkeit, mit Wohlgefallen oder mit Abscheu. Eigenartig mutet an, daß Kant immer noch den Terminus sensus verwendet. Als letzter Grund des mit Wohlgefallen gefällten moralischen Urteils wird eine nähere Spezifikation der menschlichen Natur angegeben: "Sumus enim a natura sociabiles et qvod improbamus in aliis in nobis probare sincera mente non possumus. Est enim sensus communis veri et falsi non nisi ratio humana generatim tanqvam criterium veri et falsi et sensus boni vel mali communis criterium illius" (XX, 156). Es ist also ein Wesensgesetz des menschlichen Geistes, seines Verstandes wie seines Willens, das uns zu einer Harmonie mit anderer Verstand und Willen nötigt. Verstand und Wille des Einzelnen sind von Natur aus fähig und darauf angelegt, mit den Anderen ein harmonisches Reich des Geistes zu konstituieren, gleichberechtigt und gleichverpflichtet, ja, das Wesen des Geistes ist, allgemein und einig zu sein. Freiheit, Gleichheit und Einheit (Harmonie) bilden die konstitutiven Momente der Vereinigung von Individuen zu einem systematischen Ganzen. "Das eintzige natürliche nothwendige Gut eines Menschen im Verhältniß auf den Willen der andern ist Gleichheit (Freyheit) und respective aufs Gantze Einheit. Analogie Zurückstoßung dadurch erfüllt der Körper seinen eigenen Raum so wie ein jeder den Seinigen. Anziehung, dadurch verbinden sich alle Theile zu einem" (XX, 165).

Damit ist die Frage nach dem letzten Prinzip der Verbindlichkeit, die die Preisschrift unbeantwortet ließ, zumindest in nuce geklärt. Nach Art der Freiheit als Möglichkeit und Recht zu Selbstbestimmung und Selbstsein, einem Modell, das seine Evidenz wesentlich Rousseauschen Einflüssen verdankt, nach Art einer Freiheit, die jene des Anderen im Prinzip der Gleichheit zu wahren weiß, faßt sich die ratio humana als allgemeiner Verstand und allgemeiner Wille, in Bezug auf welche das Individuum gesetzgebendes Glied einer

universalen geistigen Gemeinschaft wird, deren verbindlicher Anspruch als wesentlich eigene Gesetzgebung die Freiheit bewahrt. Zweck an sich selbst ist somit nicht irgend ein Objekt des Willens, sondern die Freiheit als sich selbst zur Allgemeinheit bestimmender, vernünftiger Wille.

6) Vernunft und Freiheit

Wie wir gesehen haben, liegen die Wurzeln der scharfen Trennung des kognitiven und appetitiven Bereichs des menschlichen Gemüts bereits in den frühen Differenzen Kants zur Leibniz-Wolffschen Schulphilosophie begründet (siehe oben S. 45 ff.). Der Verschiedenheit des Bezugs der Objektwelt auf das Subjekt entsprach der Unterschied menschlicher Vermögen in ihrem Bezug zu den Dingen. Theorie und Praxis, verobjektivierende Vorstellung und Bestimmung des Begehrens, Erkenntnis und Gefühl, das Vermögen, das Wahre vorzustellen und das Vermögen, das Gute zu empfinden und anzustreben, sind durch eine Kluft getrennt (II, 299). Scheint es so konsequent, daß nicht das Erkenntnisvermögen, sondern das Gefühl die ersten Grundsätze der Moral entscheidet, wie Kant auch unter dem Einfluß der englischen Gefühlsphilosophie zu antworten geneigt ist, so bringt ihn doch der Charakter absoluter Verbindlichkeit jedes moralischen Anspruchs notgedrungen zu jenem Vermögen zurück, das allein Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit (auch im praktischen Sinn) zu behaupten vermag, zur Vernunft. In den 'Träumen' werden bereits die rein intellektuellen Prinzipien von den empirischen, die inneren Wesensgesetze des Willens von dem phänomenalen des moral sense geschieden. Beurteilung wie Grund der Identität des Willens, der Einheit mit sich selbst wie mit dem Willen anderer oder aber der Widersprüchlichkeit können nicht auf Empfindung basieren. Die Dissertation von 1770 'De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis', die für Kants theoretische Philosophie jene so folgenschwere Trennung von phänomenaler und noumenaler Welt präzisiert, formuliert auch für die Moralphilosophie explizit

die neue Position bezüglich des principium dijudicationis von gut und böse.
Im § 3 des II. Abschnitts der Untersuchung wird die Sinnlichkeit bzw. das 'untere' Seelenvermögen als receptivitas, als Empfänglichkeit eines Subjekts gekennzeichnet, die es ermöglicht, daß sein Vorstellungszustand durch die Gegenwart eines Objektes in bestimmter Weise betroffen wird, während Verstand bzw. Vernunft, dem 'oberen' Seelenvermögen zugehörig, durch sich selbst ihre Vorstellungswelt erkennt: "Sensualitas est receptivitas subjecti, per quam possibile est, ut status ipsius repraesentativus objecti alicuius praesentia certo modo afficiatur. Intelligentia (rationalitas) est facultas subjecti, per quam, quae in sensus ipsius per qualitatem suam incurrere non possunt, repraesentare valet" (II, 392). Da das Sinnliche einer Erkenntnis seine Beschaffenheit einer Modifikation des Subjekts durch das Objekt verdankt, die Affektion wiederum qualitativ von der besonderen Anlage des Subjektes abhängt, die nach Maßgabe der Mannigfaltigkeit der Subjekte in verschiedenen verschieden sein kann, vermitteln sinnliche 'Erkenntnisse' immer nur Vorstellungen der Dinge, wie sie erscheinen (Phänomena), während die Verstandeserkenntnisse, als von jeder subjektiven Besonderheit unabhängig, ihre Objekte vorstellen, wie sie an sich sind (Noumena) (vgl.§ 4). Identität, Konstanz und Intersubjektivität phänomenaler Erkenntnis wird durch die Form eines Sinnendinges ermöglicht, die in einem Naturgesetz der Seele gründet und das Mannigfaltige der Sinnesdaten in ein räumlich-zeitliches Bild kleidet. "Repraesentationi autem sensus prima inest quiddam, quod diceres materiam, nempe sensatio, praeterea autem aliquid, quod vocari potest forma, nempe sensibilium species, quae prodit, quatenus varia, quae sensus afficiunt, naturali quadam animi lege coordinantur" (II, 392). Bezüglich der Tätigkeit des Verstandes unterscheidet Kant einen logischen Gebrauch, der wie und woher auch immer gegebene Objekte und deren Verhältnisse vergleicht, über- und unterordnet, von einem realen Gebrauch, der durch die Natur des Verstandes selbst die Objekte und ihre Verhältnisse allererst gibt: "Quod autem

intellectualia stricte talia attinet, in quibus usus intellectus est realis, conceptus tales tam objectorum quam respectuum dantur per ipsam naturam intellectus... (II, 394, Hervorh. von mir). Diesem usus intellectus realis gesteht Kant in der Dissertation durchaus noch objektive Erkenntnis zu, im Sinne einer cognitio symbolica, die sich im Gegensatz zur konkreten Einzelvorstellung, die beim Menschen stets auf passiver Anschauung basiert, in allgemeiner Begrifflichkeit abstrakt verwirklicht. Die Methode der Metaphysik bleibt im wesentlichen Punkt 'dogmatisch', die Begriffe als solche werden noch nicht als 'leer' deklariert., die entscheidende Frage der transzendentalen Logik, auf welchem Grunde die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand, beruht,[1] ist noch nicht gestellt: "Posterior est dogmaticus, secundum quem principia generalia intellectus puri, qualia exhibet ontologia, aut psychologia rationalis, exeunt in exemplar aliquod, nonnisi intellectu puro concipiendum et omnium aliorum quoad realitates mensuram communem, quod est PERFECTIO NOUMENON" (II, 395 f.). Der für unsere Thematik relevante Gesichtspunkt ist nun, daß Kant diesen usus intellectus realis, in der Schrift vor allem im Blick auf die theoretische Philosophie diskutiert, in einigen Nebenbemerkungen auch auf die Moralphilosophie bezieht. Das eben erwähnte Zitat fährt fort: "Haec autem est vel in sensu theoretico, vel practico talis. In priori est ens summum, DEUS, in posteriori sensu PERFECTIO MORALIS. Philosophia igitur moralis, quatenus principia dijudicandi prima suppeditat, non cognoscitur nisi per intellectum purum et pertinet ipsa ad philosophiam puram, quique ipsius criteria an sensum voluptatis aut taedii protraxit, summo jure reprehenditur Epicurus, una cum neotericis quibusdam, ipsum e longinquo quadamtenus secutis, uti Shaftesbury et

---

[1] Dieses Grundproblem der Kritik der theoretischen Vernunft wird von Kant im Brief an Markus Herz vom 21.2.72 erstmals formuliert (X, 123 ff.) und stellt von da an den Kernpunkt seiner Überlegungen bezüglich einer möglichen Metaphysik dar.

asseclae." (II, 396)[1]. Die Trennung von Sinnlichem und Intellektualem betrifft also nicht nur den theoretischen, sondern auch den praktischen Bereich, die ethischen Prinzipien gründen in reinen bzw. apriorischen Intellektualbegriffen, der metaphysische Unterschied von sinnlicher und intellektualer Ordnung dokumentiert sich hier in Theorien, die die Erkenntnis von gut und bös dem passiven Bereich des Subjekts, dem Gefühl der Lust und Unlust, einem durch Affektion bestimmten Lebensgefühl, überantworten (wie Epikur und seine neuzeitlichen englischen Epigonen) und damit die menschliche Person in ihrem Kern versinnlichen bzw. der Heteronomie preisgeben, und in Theorien, die die Moral in der intellektualen Ordnung beheimaten, dort, wo Vernunft die Gegenstände, d.h. die guten Zwecke, aus sich selbst konstituiert, einem intellectus archetypus vergleichbar, auf dessen Anschauung die Sachen selbst sich gründen[2]. Während Kant nun ab 1772 den usus intellectus realis im theoretischen Bereich einer transzendentalen Kritik unterzieht und die Verstandeskategorien allmählich auf ihre Funktion, geordnete sinnliche Erfahrung zu ermöglichen, die Vernunftprinzipien auf ihre Aufgabe, als Einheitsideen den Fortgang der Erfahrung zu regulieren, theoretisch beschränkt, bleibt der usus intellectus realis für den praktischen Bereich von der kritischen Wende unberührt. Denn hier und nur hier ist ja reine Vernunft für sich Kriterium der Wahrheit und objektiven Realität ihrer Objekte, da sie es nur mit sich selbst zu tun hat, hier wird die Wissenschaft durch eine erfahrungsfreie Analyse der Vernunftprinzipien erzeugt, hier gilt also nach wie vor jene Methode, die er in der Sectio V der Dissertation für die reine Philosophie im allgemeinen empfiehlt:

---

[1] Vgl. bereits sect. II, § 7, wo Kant als gegen Leibniz-Wolff gerichtetes Beispiel für intellektuelle Erkenntnisse, die gegenüber den distinkten sinnenhaften Erkenntnissen der Geometrie verworren sind, die moralischen Grundbegriffe anführt: "... quales v.g. sunt conceptus morales, non experiundo, sed per ipsum intellectum purum cogniti" (II, 395).

[2] Vgl. Brief an M.Herz vom 21.2.72, X, 125.

"Doch in der reinen Philosophie, wie sie etwa die Metaphysik darstellt, in der der Gebrauch des Verstandes bezüglich der Prinzipien real ist, d.h. wo die Grundbegriffe der Sachen und Verhältnisse und die Axiome selbst durch eben den reinen Verstand ursprünglich gegeben werden und sie, da sie keine Anschauungen sind, nicht gegen Irrtümer gefeit sind, da geht die Methode allem Wissen vorauf...; denn da der richtige Gebrauch der Vernunft hier die Prinzipien selbst konstituiert und sowohl die Objekte wie die von ihnen zu denkenden Axiome durch die Beschaffenheit dieser Vernunft allein zuerst bekannt werden, so ist die Darlegung der Gesetze der reinen Vernunft selbst die Erzeugung der Wissenschaft und die Scheidung dieser wahren Gesetze von bloß untergeschobenen das Kriterium der Wahrheit" (II, 411,Übers. von mir).

Die Ethik des reinen Willens ist demzufolge eine Theorie des geistigen Wesens als solchen, eines Wesens, das bezüglich seiner Objekte aktiv ist, dessen Vorstellungen die Ursache der Gegenstände sind[1]. Theorie und Praxis sind hier geeint, Erkennen ist hier ein schöpferisches Erkennen, die Grundbegriffe der Sittlichkeit sind die Wesensgesetze des Geistes selbst. Das Problem einer Kritik der praktischen Vernunft taucht erst auf, wo theoretische und praktische Vernunft, wo Sein und Sollen, Faktizität und Normativität auseinanderfallen, wo Spontaneität und Rezeptivität sich vereinen, wo die Vernunft nicht rein, sondern auf Empirie verwiesen ist. Nur auf dem Hintergrund der Theorie eines geistigen Wesens als solchen, von Kant immer wieder unter dem Titel eines intellectus archetypus einerseits, eines geschaffenen, aber reinen Geistes andererseits diskutiert, kann jene dunkle Stelle aus der Einleitung der Kritik der praktischen Vernunft (KpV, V, 16) verstanden werden, die der reinen (praktischen) Vernunft bescheinigt, daß sie im Grunde eine Kritik nicht nötig habe. Der Gebrauch der reinen Vernunft ist im Praktischen völlig immanent. In der Dissertation von 1770 wird klar, daß das principium dijudicandi von gut und böse allein in der Vernunft liegen kann. Klar wird zudem, daß Vernunft nicht nur Erkenntnisgrund, sondern auch Seinsgrund der

---

[1]Brief an M. Herz vom 21.2.1772, X, 125.

necessitas legalis ist, handelt es sich doch um eine Wesensgesetzlichkeit des Geistes selbst. Vernunft ist ratio essendi und ratio cognoscendi der Sittlichkeit. Erst im Status einer defizienten Vernunft, im menschlichen Bereich, wo Vernunft und Sinnlichkeit sich eigenartig vereinen, erhebt sich das Problem, ob und wie Vernunft praktisch werden, d.h. Bestimmungsgrund des Begehrens und Handelns sein könne, das Problem, ob Vernunft auch princium executionis von gut und böse zu sein vermag, das Problem der Freiheit im kritischen Sinn.

Die Grundthesen kantischer Ethik sind mit der Dissertation von 1770 abgeschlossen. Nicht in der Ethik des reinen Willens und der Formulierung ihrer Grundsätze ist denn auch eine weitere Problementwicklung zu erwarten, sondern in der näheren Bestimmung eines Verhältnisses, das aus dem Zusammen von Vernunft und Sinnlichkeit, von Spontaneität und Rezeptivität im Menschen sich ergibt. Einzig das Problem der Freiheit des Menschen ist es schließlich, das nach der kritischen Wende seine Rousseausche Selbstverständlichkeit verliert und noch fundamentale Schwierigkeiten bereitet.

§ 4 DIE KRITIK DER REINEN VERNUNFT: THEORETISCHE AUTONOMIE

> "Die Notwendigkeit einer Handlung in der Körper- oder Geisteswelt ist streng genommen keine Eigenschaft in dem wirkenden Element, sondern in irgend einem denkenden oder vernünftigen Wesen, das etwa die Handlung betrachtet; und sie besteht hauptsächlich in der gedanklichen Nötigung dieses Wesens, den Eintritt jener Handlung aus vorhergehenden Tatsachen abzuleiten." (D.Hume, Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, Abschn. VIII, Teil 1)

Bis zur Dissertation von 177o hatten sich die Grundaxiome kantischer Moralphilosophie zusehens geklärt. Die 'Autonomie der Natur', der 'Objektivismus' der Schulphilosophie, verkörpert in der tragenden Idee einer durchgängigen, in sich ruhenden Hermonie und Vollkommenheit des Alls, der sich der Mensch handelnd einfügt und die er erkennend widerspiegelt, war in den 6o-er Jahren einer 'anthropologischen Wende' gewichen. Die Fundierung des Guten im Willen des Subjekts, der Charakter des Sollens, kategorische oder hypothetische Verbindlichkeit auf der einen Seite, die Art der Gewahrung des sittlichen Anspruchs, moralisches Gefühl oder theoretisch erkennende, reflektierende, vergleichende, analysierende Vernunft auf der anderen Seite bildeten nunmehr die vorherrschenden Themenkreise. Rousseausche Gedanken schließlich standen Pate bei der Interpretation der erfahrungsmäßig aufweisbaren Abhängigkeit des Einzelverstandes von einem 'allgemeinen' Verstand und des partikulären Willens von einem 'allgemeinen' Willen. Der anthropologisch und staatsrechtlich fundierte Begriff der volonté générale des Genfers dient Kant als Modell zum Bild einer moralischen Republik, in der der Einzelne, gesetzgebend und gehorchend zugleich, eine allgemeingültige Normativität mitkonstituiert. Rückte in den 'Bemerkungen zu den Beobachtungen' und in den Reflexionen zu moralphilosophischen Fragen, die der Veröffentlichung der 'Träume eines Geistersehers' folgen, immer stärker des Thema der Freiheit ins Zentrum, der Freiheit, die bislang in den Publikationen Kants auch dem Wortlaut nach nur am Rande eine Rolle spielte, während

ihre objektive Realität und normative Funktion sich fraglo-
ser Gültigkeit erfreute, so gerät sie durch die sog. kriti-
sche Wende in ein schwer durchschaubares Zwielicht. Phäno-
menale und noumenale Welt trennt nunmehr eine unüberbrückba-
re Kluft, im Reich der Erfahrung, dem der konkret-geschicht-
lich handelnde Mensch auch angehört, herrscht strenge Kau-
salität, dem in den 'Träumen' phänomenal aufweisbaren Be-
wußtsein der Abhängigkeit unseres Verstandes und Willens
von einem allgemeinen Verstand und Willen, dort versuchs-
weise durch ein intelligibles Reich der Geister begründet,
ist jetzt eine metaphysische Erklärung völlig versagt, die
Bemühungen, Möglichkeit und Wirklichkeit von Freiheit
theoretisch zu beweisen, enden antinomisch. Hatte Rousseau
das kantische Menschenbild zurechtgerückt und ihm Werte
vermittelt, auf die man fraglos bauen zu können vermeinte,
so bedrohte die Skepsis D. Humes nun nicht nur den über-
kommenen Begriff der Wissenschaft, sondern mit ihm den vie
entscheidenderen[1] von Freiheit und moralischer Verantwortung.
Die Destruktion des Notwendigkeitscharakters naturwissen-
schaftlicher Aussagen[2] durch Hume erfolgte ja nicht primär
aus wissenschaftstheoretischer Rücksicht, sondern in der Ab-
sicht, Naturwissenschaft und praktische Weltweisheit (Ethik,
Recht, Politik) auf einen Nenner zu bringen, der menschliche

---

[1] Daß nicht nur Kants, sondern auch Humes primäres Interesse der praktischen Philosophie galt, belegt ein Satz Humes, den Kant in seiner großen Würdigung der Prolegomena zitiert: "Gleichwohl nannte Hume eben diese zerstörende Philosophie selbst Metaphysik und legte ihr einen hohen Werth bei. 'Metaphysik und Moral', sagt er (Versuche 4ter Theil, S. 214 deutsche Übers.), 'sind die wichtigsten Zweige der Wissenschaft; Mathematik und Naturwissenschaft sind halb so viel werth'". (Prol. IV, 258 Anm.)

[2] "So entsteht unsere Vorstellung von Notwendigkeit und Verursachung denn ganz und gar aus der Einförmigkeit, die sich in den Vorgängen der Natur beobachten läßt: wo gleichartige Gegenstände beständig zusammenhängen, und der Geist durch Gewohnheit veranlaßt wird, den einen aus dem Erscheinen des anderen abzuleiten. Diese beiden Umstände machen den ganzen Gehalt jener Notwendigkeit aus, die wir dem Reich der Materie zuschreiben" (D. Hume, Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, H 1964, 8. Abschn., 98 f.).

Handlungen und Naturphänomene in gleicher Weise erklärbar macht[1]. Das Erwachen aus dem dogmatischen Schlummer sah sich der Brüchigkeit des tradierten Wissenschaftsbegriffs und der praktischen Philosophie ineins konfrontiert[2]. Kants Antwort auf Humes Herausforderung begegnet dementsprechend nicht nur dessen Theorie der Kausalität im theoretischen Bereich, sondern auch und vor allem der Eindimensionalität seines Weltbildes, das Naturgeschehen und menschliche Geschichte ein und demselben Erklärungsmodell unterwarf. Je mehr freilich Kant sich um den Nachweis mühte, daß Kausalität nicht eine von der Erfahrung abgeleitete Regularität von Ereignisfolgen darstellt, die sich subjektiv zum Gefühl ihrer Unabänderlichkeit verdichtet, sondern eine dem reinen Verstande entspringende Kategorie, ohne die Erfahrung nicht möglich erscheint, je mehr er die Welt der Erfahrung dem Gesetz der Notwendigkeit unterwarf, umso unüberbrückbarer wurde die Kluft zwischen noumenaler und phänomenaler Welt, umso schwieriger zugänglich der Ort der Freiheit. Die Konsequenzen der kopernikanischen Wende sind es, die die schon entschiedenen moralphilosophischen Positionen erneut und zwar verschärftzur Diskussion stellen, die Freiheit und Notwendigkeit so schroff konfrontieren, die die Autonomie des Menschen der Erfahrung entrücken und in ein Reich versetzen, das dem empirischen Ich zu sehen verwehrt ist. Um das Problem der Autonomie in Kants kritischer Sicht zu erhellen, bedarf es deshalb zunächst einer Klärung des ontologischen Stellenwerts von Phänomenalität und Noumenalität, von Natur und Vernunft, wie er sich nach der kopernikanischen Wende zeigt. Dabei gilt es, einige erkenntnismetaphysische Termini kurz zu erläutern, ohne den den Rahmen dieser Arbeit sprengenden Anspruch freilich, eine vollständige und konsistente Analyse von Kants Theorie der Natur bzw. der Erfahrung beizubringen.

---

[1] "So zeigt sich einmal,daß der Zusammenhang zwischen Beweggründen und Willenshandlungen so regelmäßig und gleichförmig verläuft,wie der zwischen Ursache und Wirkung überall in der Natur;" (D. Hume, aaO, 1o5).

[2] Das in der Kantliteratur umstrittene Problem, ob die bohrende Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori oder das Antinomienproblem die kritische Wende initiierten,beantwortet sich damit von selbst.

a) Zum Begriff der Kritik

Die erste Frage, die sich in diesem Zusammenhang stellt, ist die nach Begriff, Aufgabe und Methode dessen, was Kant als das kritische Geschäft bezeichnet, das allem Philosophieren voraufzugehen und es zu leiten habe. Was versteht Kant unter Kritik? "Ich verstehe aber hierunter nicht eine Kritik der Bücher und Systeme, sondern die des Vernunftvermögens überhaupt, in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie, unabhängig von aller Erfahrung, streben mag, mithin die Entscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt und die Bestimmung sowohl der Quellen, als des Umfangs und der Grenzen derselben, alles aber aus Prinzipien" (KrV A XII). Kritik ist demzufolge primär Metaphysikkritik, durchgeführt aa) als Bestimmung des Vernunftvermögens in seinen Möglichkeiten und Grenzen, besonders bb) als Untersuchung seiner vorgeblich erfahrungsunabhängigen Erkenntnisse, d.h. cc) als Beantwortung der Frage: "Ist überall Metaphysik möglich?" (Prol. IV, 271). Die Aufgabe einer derartigen Kritik bedrängte Kant, weil Philosophie bisher in ihrem metaphysischen Verfahren über Seiendes im allgemeinen, über die Totalitäten von Gott, Welt und Mensch im besonderen Erkenntnisse prätendierte, die sich mit dem Mantel notwendiger Gültigkeit bekleideten und, weil jenseits aller empirischen Nachprüfbarkeit liegend, nur durch Berufung auf die evidenten Prinzipien der Vernunft selbst ihrer Geltung versichern konnten. Sich widersprechende Resultate dieser Wissenschaft verschärften das Bedürfnis, von eben dieser Vernunft zu verlangen, ihre Aussagen durch vorangehende Prüfung ihres eigenen Vermögens vor sich selbst zu rechtfertigen. Die Aufgabe der Kritikversteht sich also als Legitimationskritik, und zwar als Legitimierung der Geltung des Erkannten durch den zurückgehenden Verweis auf die Bedingungen der Möglichkeit des Erkennens. Die kritische Fragestellung betrachtet deshalb eine Sache "gar nicht objektiv, sondern nach dem Fundamente der Erkenntnis, worauf sie gegründet ist" (KrV B 512), sie hat es nicht mit der Natur der Dinge,sondern mit der Natur der Erkenntnis, dem Verstande," der über die Natur der Dinge urteilt" (KrV B 26), sie hat es "bloß mit sich selbst"

(KrV B 23) zu tun."Diese Untersuchung, die wir eigentlich nicht Doktrin, sondern nur transzendentale Kritik nennen können, weil sie nicht die Erweiterung der Erkenntnisse selbst, sondern nur die Berichtigung derselben zur Absicht hat, und den Probierstein des Werts oder Unwerts aller Erkenntnisse a priori abgeben soll" (KrV B 26) ist also nur ein Traktat von der richtigen und falschen Methode der Vernunft, zu allgemeingültigen Erkenntnissen zu gelangen (Vgl. KrV B XXII). Die Analyse der Ermöglichungsbedingungen metaphysischer Erkenntnis kann dadurch, daß sie den ganzen "Vorrat der reinen Vernunft" (KrV B 781) aufdeckt, einen Gerichtshof etablieren, der über die Gültigkeit jeder nichtempirischen Aussage zu entscheiden vermag (Vgl. KrV B 78o). Die Möglichkeit von Anfang, Durchführung und Abschluß der kritischen Arbeit beruht auf der Selbstdurchsichtigkeit der Vernunft einerseits, die das zu sehen vermag, was sie hervorbringt, und auf ihrem organischen Einheitscharakter andererseits: "Es kann uns hier nichts entgehen, weil, was Vernunft gänzlich aus sich hervorbringt, sich nicht verstecken kann, sondern selbst durch Vernunft ans Licht gebracht wird, sobald man nur das gemeinschaftliche Prinzip desselben entdeckt hat" (KrV A XX). Der Weg der Kritik im Ausgang "von den mindesten Elementen bis zum Ganzen der reinen Vernunft, und im Rückgange vom Ganzen... zu jedem Teile" (KrV B XXXVIII) richtet sich aus an der "Natur einer reinen... Vernunft..., die einen wahren Gliederbau enthält, worin alles Organ ist, nämlich alles um eines willen und ein jedes Einzelne um aller willen" (KrV B XXXVII). Kants kritische Frage nach der Möglichkeit von Metaphysik basiert auf deren geschichtlichem Versagen. Die menschliche Vernunft wird ihrer Natur gemäß mit Problemen bestürmt, die sie weder abweisen noch lösen kann. "Es ist nämlich umsonst, Gleichgültigkeit in Ansehung solcher Nachforschungen erkünsteln zu wollen, deren Gegenstand der menschlichen Natur nicht gleichgültig sein kann" (krV A X). Den Ausweg aus diesem Dilemma versucht sie mit erfahrungsbewährten Grundsätzen, steigt konsequentzu immer entfernteren Bedingungen, ohne so ans Ziel einer abschließend systematischen

Einheit zu gelangen. Sie flieht nun zu Grundsätzen, die allen möglichen Erfahrungsgebrauch überschreiten und stürzt sich dadurch in Widersprüche, die am Probierstein der Erfahrung nicht mehr entscheidbar sind. Der Kampfplatz dieser endlosen Streitigkeiten über Gott, Welt und Menschen ist Metaphysik in ihrer bisherigen Form (Vgl. KrV A VII f.). Metaphysische Paralogismen, Antinomien, Idealstreitigkeiten sind der sichtbare Ausdruck dafür, daß sich Vernunft im erfahrungsfreien Gebrauch mit sich selbst entzweit hat (Vgl. KrV A XII). Der Grund zu solcher Selbstentzweiung liegt in einer Selbstüberforderung (Vgl. KrV B 877), in einem Mißverstehen ihrer Aufgabe, in einem falschen Bestimmen des Sinns ihrer eigenen Vermögen. Deshalb gilt es, die eigentliche "Absicht der Naturbestimmung unserer Vernunft" (KrV A XIII) kritisch zu erhellen und damit "das Blendwerk, das aus Mißdeutung entsprang, aufzuheben" (KrV A XIII). Kritik wird so zur grenzziehenden Ausmessung des ganzen Bereichs der reinen Vernunft durch Bestimmung ihres vollen Wesens. Getragen wird diese 'architektonische' Kritik vom Vertrauen auf die vollkommene und durchgängige Sinneinheit der reinen Vernunft," daß, wenn das Prinzip derselben auch zu einer einzigen aller der Fragen, die ihr durch die eigene Vernunft aufgegeben sind, unzureichend wäre, man dieses immerhin wegwerfen könnte, weil es alsdann auch keiner der übrigen mit völliger Zuverlässigkeit gewachsen sein würde" (KrV A XIII). Was ist nun Metaphysik, was implizieren ihre Behauptungen, wie sollte sie sein?

Metaphysik gibt vor, reine Vernunftswissenschaft zu sein. Zumal seit Descartes, Spinoza u.a. dem Vorbild mathematischer Gewißheit und Exaktheit verpflichtet, stellt sie in rationalem Schlußverfahren Thesen auf über Seiendes im allgemeinen, über Gott, Welt und Mensch im besonderen. Ihr Verfahren ist nicht rein analytisch, so, daß die Prädikate ihrer Urteile bloß eine Explikation der Prädikate der wie immer vermittelten Definition des Subjekts wären. Metaphysik urteilt vielmehr synthetisch a priori, d.h. sie stellt Sätze auf, deren Wahrheitswert wir angeblich definitiv feststellen können, obwohl für diese Feststellung die Hilfsmittel der formalen Logik nicht ausreichen und auch

empirische Beobachtungen dafür nicht notwendig noch möglich sind. Die Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori formuliert also in klassischer Form das Problem der Wissenschaftlichkeit der Metaphysik und damit das der Kritik[1]. Gibt es beispielhafte Disziplinen mit wissenschaftlicher Exaktheit, in denen die Vernunft synthetische Urteile a priori fällt? Falls diese Frage bejaht werden kann, ist auch entschieden, ob die reine Vernunft überhaupt inhaltlich erweiternde Urteile 'vor' aller Erfahrung zu fällen vermag. Kant diskutiert 3 Wissenschaften, deren Exaktheit außer Diskussion steht:

aa) die Logik: sie dankt ihre Exaktheit freilich der Einschränkung auf die "formalen Regeln alles Denkens" (KrV B VIII), ohne das Gedachte und dessen Unterschiedlichkeit zu berücksichtigen. Als Beispiel eines Produkts der synthetisch urteilenden reinen Vernunft ist sie also ungeeignet.

bb) die Mathmatik: sie erzielt ihre notwendigen Einsichten nicht durch ein beobachtendes Sehen auf ihre Figuren noch durch eine bloße Analyse ihrer Begriffe, sondern durch ein Hervorbringen dessen, was sie nach Begriffen a priori in die reine Anschauung hineindenkt und konstruierend darstellt .

cc) die reine Naturwissenschaft:sie erkennt nur das a priori, was sie in einem Gesetzesentwurf der Natur als Frage vorlegt und worauf diese bejahend antwortet (= die kopernikanische Wende) (Vgl. KrV B XII ff.).

In Mathematik und reiner Naturwissenschaft urteilt Vernunft synthetisch a priori; sie kann es also, wenn auch nur unter ganz bestimmten Bedingungen. Ohne auf Kants Einzelanalysen einzugehen, möchten wir auf folgende Hauptthesen summarisch hinweisen:Mathematik wird möglich dadurch, daß ihre Objekte nichts anderes sind als die Konstruktion von Begriffen in der reinen Anschauung (Vgl. KrV B XI f.). Reine Naturwissenschaft wird möglich dadurch, daß die Funktionen des Verstandes (konkretisiert in den Kategorien) und die formale Einheitsstruktur der Anschauung als subjektive Bedingung der Erfahrung zugleich die objektive Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung ist (Vgl.

---

[1] Vgl.W.Stegmüller, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie St 31965, XXVII ff.

KrV B 197, A 158). Apriorisch urteilendes Denken kann, wie beide Beispiele zeigen, nur dann zu einer inhaltlichen Erkenntnis gelangen aa) wenn sich die reine Denkgesetzlichkeit mit der formalen Struktur der Anschauung verbindet und bb) wenn und insoweit sich Gegenstände nach unserem Anschauungs- und Denkvermögen richten, d.h. nur wenn und insoweit sie Erscheinung sind (Vgl. KrV B XVII).

Synthetische Urteile a priori, im engeren Sinn Metaphysik als Wissenschaft aa) ist möglich als Theorie der Erfahrung, bzw. als Metaphysik der Natur, Natur verstanden als formale Gesetzmäßigkeit und materialer Inbegriff der Gegenstände der Erfahrung[1], bb) ist nicht möglich als Wissenschaft im bisherigen Sinn a priori erweiternder Urteile über Dinge überhaupt, also auch in einer Rücksicht, die den antizipierbaren Horizont möglicher Erfahrbarkeit übersteigt. Das theoretisch verhältnismäßig negative Resultat der Kritik hinsichtlich der Hauptprobleme metaphysischer Fragestellung, die Beschränkung der reinen theoretischen Vernunft auf ihre Funktion einer Konstitution erfahrbarer Gegenständlichkeit überhaupt, gewinnt freilich seinen positiven Nutzen darin, daß sie auf diesem Weg und nur so der Eigenart und der Forderung der Vernunft in praktischer Hinsicht Raum verschafft (Vgl. KrV B XXIV). Dies und der oben erwähnte organische Charakter der Vernunft verweist darauf, daß der eigentliche Maßstab der kantischen Kritik im praktischen Vernunftbegriff liegt (Siehe unten S. 239)

b) Zum Begriff der Natur: die Autonomie des Verstandes

Kants eben erwähnter Begriff der Natur, material als Inbegriff der Erscheinungen, formal als durchgängig gesetzmäßiger Zusammenhang von Erscheinungen verstanden, erfordert eine kurze Analyse des Begriffs des Erscheinens einerseits, eine Erhellung seiner Theorie der Kausalität andererseits.

---

[1] Kant unterscheidet allgemein zwischen Natur als "Inbegriff der Erscheinungen" und Natur als dem gesetzmäßigen Zusammenhang: "Natur, adjektive (formaliter) genommen, bedeutet den Zusammenhang der Bestimmungen eines Dinges nach einem innern Prinzip der Kausalität. Dagegen versteht man unter Natur, substantive (materialiter), den Inbegriff der Erscheinungen, sofern diese vermöge eines innern Prinzips der Kausalität durchgängig zusammenhängen" (KrV A 419, B 446 Anm.).

1. Die kopernikanische Wende

Die erfahrbare und wissenschaftlich befragbare Welt als Erscheinung zu charakterisieren, kann nicht als Privileg der kritischen Philosophie gelten. Die aristotelische Bestimmung des theoretischen und praktischen Wissensziels verwendet den gleichen Terminus[1]; ebenso charakterisiert Leibniz die Natur als 'System der Phänomene'[2]. Worin freilich beide differieren, ist der ontologische Sinn, den sie mit dem Ausdruck verbinden. Während für Aristoteles die Antithesis zum φαινόμενον , zum φυσικόν , zum von sich aus Aufgehenden und Herkommenden das ποιούμενον , das ἔργον , das vom Menschen Gemachte darstellt, steht für Leibniz der ontologischen Nichtigkeit des Phänomens das noumenale, substanzielle, in sich und aus sich seiende Ding an sich gegenüber[3]. Erscheinungen liefern demzufolge Erkenntnisse von Bestimmungseinheiten innerhalb eines auf ein und derselben Ebene liegenden Zusammenhangs, ohne das, was die Sache an sich ist, wiederzugeben[4]. Eine ähnliche Phänomenkonzeption vertritt bereits der vorkritische Kant, besteht doch seiner Theorie entsprechend die materielle Welt aus Elementen, "bei denen man nur die Kräfte ihrer äußeren Gegenwart kennt und, was zu ihren inneren Eigenschaften gehören mag, gar nicht weiß" ('Träume', II, 321). Die Erkenntnis der Natur ist damit gerettet, aber sie vermittelt lediglich eine Bestimmung der Phänomenalität, nicht des Wesens der Sache selbst. Kants für seinen Begriff der theoretischen Autonomie grundlegende Trennung von phänomenaler und noumenaler Welt steht also im Kontext eines geschicht-

---

[1] Vgl. etwa Aristoteles, De Coelo, Γ 7,3o6 a 16-18

[2] Vgl. G.W.Leibniz, Discours de Métaphysique, nr.14, Phil.Bibl. H 1958, 33.

[3] Vgl. G.W.Leibniz, Animadversiones in partem generalem Principiorum Catesianorum, in: Die Philosophischen Schriften von G.W.Leibniz, hrsg.v.C.I.Gerhardt, Bln 188o (= GP). IV, 356: "Ad artic.4: Nihil autem aliud de rebus sensibilibus aut scire possumus aut desiderare debemus quam ut tam inter se quam cum indubitatis rationibus consentiant, atque adeo ut ex praeteritis praevideri aliquatenus futura possint. Alia in aliis veritas aut realitas frustra expetitur..."

[4] Vgl. H.Rombach, Substanz, System, Struktur, Frb/Mch 1966, Bd. II 334.

lichen Wandels der ontologischen Auffassung vom Ding, von Erscheinung, von Natur[1].

Paradigmatisch läßt sich dieser Wandel am Begriff der Bewegung aufzeigen. Richtet sich nach aristotelischer Auffassung das Verhalten eines Körpers zu seinem Ort nach seinem Wesen, ob er aus Erde, Wasser, Luft oder Feuer sich zusammensetzt, ob er dem Bereich des Himmels oder dem der Erde zugehört[2], so lautet der fundamentale Grundsatz der neuzeitlichen Naturwissenschaft, I. Newtons erstes Bewegungsgesetz, das den Philosophiae naturalis principia mathematica von 1686/7 voransteht: Corpus omne perseverare in statu suo quiescendi vel movendi uniformiter in directum, nisi quatenus a viribus impressis cogitur statum illum mutare[3]. Wie ein Körper sich bewegt, d.h. wie er sich zum Ort verhält und zu welchem Ort er sich verhält, hat seinen Grund nicht mehr im Körper selbst, wie dies die Antike annahm, der Unterschied zwischen irdischen und himmlischen Körpern ist hinfällig geworden, die Kreisbewegung ist ihrer Idealität beraubt, Natur ist nicht mehr das innere Prinzip, aus dem die Bewegung der Körper folgt, sondern Natur wird jetzt verstanden als gesetzmäßig bestimmbare Weise der Vielfalt wechselnder Lagebeziehungen der Körper in einem einheitlichen Raum und in einer einheitlichen Zeit[4]. Die Eigenart dieses neuzeitlichen Naturbegriffs ist nun, daß er weder mit der Begriffsdichtung einer hypertrophen Scholastik noch mit dem Naturbild einer alltäglichen Erfahrung vergleichbar ist. Er entwirft im Geist eine ideale Situation, eine Gesetzmäßigkeit von Beziehungen, deren Momente sich der Einheit quantitativer Bestimmung beugen. Als Ding einer so verstandenen Wissenschaft von der Natur kann nur gelten, was im Rahmen dieses mathematischen Entwurfs greifbar, handhabbar und rekonstruierbar wird.

---

[1] Wesentliche Anregungen für diese Problematik verdanken wir dem zweiten Kantbuch M.Heideggers, Die Frage nach dem Ding, Tü 1962.

[2] Vgl.Aristoteles, De Coelo, A 2, 268 b ff.; Physik 2oo b 12f. Metaphysik 1o69 b 1 ff. .

[3] Vgl. dazu die Metaphysizierung des Prinzips im Zusammenhang der Leib-Seele Problematik durch Leibniz: "... l'axiome qui nous enseigne, qu'une chose demeure tousjours dans l'estat où elle est une fois, si rien ne survient qui l'oblige de changer." (GP, IV, 518)

[4] Vgl. M. Heidegger, Die Frage nach dem Ding, 68 .

Galileis Fallgesetz, Newtons Trägheitsgesetz entspricht keine natürliche Erfahrung, sie entspringen einem mente concipere, das allererst den exakten Arbeitsumgang mit den Dingen, das allererst ein einheitliches Wissen der erfahrbaren Welt ermöglicht.

Die neuzeitliche Naturwissenschaft basiert nicht auf dem Empirismus als Theorie einer prinzipiell nachträglichen Begriffsbildung im Ausgang von einem unmittelbar und beobachtbar Gegebenen, wie dies das derzeitige meist positivistische Selbstverständnis der Wissenschaft nahelegt, der Entwurf einer methodisch durchorganisierten Erfahrung bei Bacon, Galilei, Newton u.a. als Prinzip und Instrument für verläßliche Natureinsicht und Naturbeherrschung impliziert ein allem voraufgehendes Element menschlicher Selbstbestimmung, das ein System möglicher Naturbeherrschung entwirft, zu dem auch notwendige Gesetzmäßigkeiten als Grundlage jeder Verläßlichkeit gehören, und ferner Erfahrung und Naturbeschreibung so ausrichtet, daß sie sich diesem Rahmen fügen[1]. Dieser im Grunde metaphysische Entwurf der Dingheit der Dinge, der mathematische Vorgriff in ihr Wesen, der Begriff der Natur als phänomenaler Bereich des gleichmäßigen raum-zeitlichen Bewegungszusammenhangs der Körper trifft nun den Kern dessen, was Kant mit seinem Bild von der kopernikanischen Wende sagen wollte, was er später unter dem Titel einer Autonomie des Verstandes zusammenfaßte[2] und dessen transzendentale Analyse die Kritik der reinen Vernunft darstellt. Die neuzeitliche Naturwissenschaft begriff, "daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt, daß sie mit Prinzipien ihrer Urteile nach beständigen Gesetzen vorangehen und die Natur nötigen müsse auf ihre Fragen zu antworten, nicht aber sich von ihr allein gleichsam am Leitbande gängeln lassen müsse;

---

[1] Vgl. F.Kambartel, Erfahrung und Struktur, Frf 1968, 87 ff.

[2] Die entscheidende Stelle findet sich in der ersten Fassung der Einleitung zur Kritik der Urteilskraft, wo Kant die Heautonomie der Urteilskraft (siehe unten S.244ff) der Autonomie des Verstandes und der der Vernunft gegenüberstellt: "... diese Autonomie aber ist nicht (so wie die des Verstandes, in Ansehung der theoretischen Gesetze der Natur, oder der Vernunft, in practischen Gesetzen der Freiheit) objectiv, d.i. durch Begriffe von Dingen oder möglichen Handlungen, sondern bloß subjectiv, für das Urtheil aus Gefühl gültig, welches, wenn es auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen kann, seinen auf Principien a priori gegründeten Ursprung beweiset" (XX, 225).

denn sonst hängen zufällige, nach keinem vorher entworfenen Plane gemachte beobachtungen gar nicht in einem notwendigen Gesetze zusammen, welches doch die Vernunft sucht und bedarf.. Und sohat sogar Physik die so vorteilhafte Revolution lediglich dem Einfalle zu verdanken, demjenigen, was die Vernunft selbst in die Natur hineinlegt, gemäß, dasjenige in ihr zu suchen (nicht ihr anzudichten), was sie von dieser lernen muß, und wovon sie für sich selbst nichts wissen würde... " (KrV B XIII/XIV). Das Exakte, das Zwingende, die Gesetzmäßigkeit im Naturverlauf gründet in der dem Vernunftwesen eigentümlichen Spontaneität, die in ihren qualitativen, quantitativen, relationalen Einheitsfunktionen den Entwurf eines Horizonts leistet, innerhalb dessen allererst Dinge Dinge sein und sich zeigen und einer wissenschaftlichen, d.h. quantitativen Bestimmung fähig sein können. So wird denn auch Kants umgekehrte These verständlich: "Ich behaupte aber, daß in jeder besonderen Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin Mathematik anzutreffen ist" (MAN, Vorrede, IV, 470), da das Mathematische den reinen Horizont möglicher Meßbarkeit und Berechenbarkeit darstellt. Der Verstand schreibt so der Natur gleichsam Gesetze vor (KrV B 159), d.h. das Unabänderliche im Naturverlauf ist durch den Verstand selbst konstituiert, da Erfahrung im Sinne von Sammeln und Vergleichen von Gegebenem nie so etwas wie Notwendigkeit zu vermitteln vermag; um exakt wissen und technisch-praktisch handeln zu können, vollzieht der Verstand die apriorische Konstruktion eines Bereichs durchgängiger Determination, in den hinein Dinge als Dinge erscheinen können. Darin birgt sich eine gegenüber dem Mittelalter neue Auffassung von Wissen, dessen Grundzug als Selbstbegründung und Selbstbindung bezeichnet werden kann und so die Figur der Autonomie beschreibt[1]. Nach Kant kann ich im strengen Sinn nur das erkennen, was ich

---

[1] Vgl.dazu M.Heidegger,Die Frage nach dem Ding,74 f.,der den 'mathematischen' Wissensentwurf in seiner freien Selbstbegründung und Selbstbindung der Bindung an (kirchliche und göttliche) Überlieferung als maßgebender Wissensvermittlung kontrastiert: "Im mathematischen Entwurf liegt nicht nur eine Befreiung, sondern zugleich eine neue Erfahrung und Gestaltung der Freiheit selbst,d.h.der selbstübernommenen

selbst gemacht habe; Erkenntnis ist Produktion des Verstandes nach seiner Gesetzlichkeit und Wiederfinden seiner selbst im Anderen der Sinnlichkeit.Deswegen auch die mangelhafte, weil nicht verstandesmäßig-mechanisch mögliche Erkenntnis des Organischen: "Warum aber macht doch die Teleologie gewöhnlich keinen eigenen Teil der theoretischen Naturwissenschaft aus... ? Dieses geschieht, um das Studium der Natur nach ihrem Mechanism an demjenigen festzuhalten, was wir unserer Beobachtung oder den Experimenten so unterwerfen können, daß wir es gleich der Natur, wenigstens der Ähnlichkeit der Gesetze nach, selbst hervorbringen könnten; denn nur soviel sieht man vollständig ein, als man nach Begriffen selbst machen und zustande bringen kann. Organisation aber, als innerer Zweck der Natur, übersteigt unendlich alles Vermögen einer ähnlichen Darstellung durch Kunst" (KdU V, 383 f.§ 68). Der mathematische Entwurf der Welt erfordert nun eine vollständige Analyse der Axiome, der 'Grundsätze', auf denen alle Welterfahrung gründet. Nach allem bisher Gesagten ist klar, daß der Weg zu diesen Axiomen nur im Rückgang in das Wesen der Vernunft, in die Subjektivität des Subjekts, zu suchen ist, als deren entscheidendes Tun Kant des Urteilen, das Verbinden von Subjekt und Prädikat, gilt. Das der cartesianischen Tradition verpflichtete Ich-denke-Etwas etabliert sich als Gerichtshof für die Dingheit der Dinge, die Kategorien als Weisen der Aussage werden zum Leitfaden für die Bestimmung des Seins der Erscheinungen. Die Objektivität einer Seinsbestimmung ist gebunden an das spezifische Wesen der Subjektivität, der diese Objektivität gegenübersteht; und das menschliche Subjekt konstituiert sich nicht nur im begrifflichen Verbinden, sondern auch und zuvörderst im Anschauen von Gegebenem; "Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntnis auf Gegenstände beziehen mag, es ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselbe unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die Anschauung. Diese findet aber

---

Bindung. Im mathmatischen Entwurf vollzieht sich die Bindu an die in ihm selbst geforderten Grundsätze.Gemäß diesem inneren Zug,der befreiung zu einer neuen Freiheit,drängt das Mathematische aussich dazu,sein eigenes Wesen als Grur seiner selbst und somit allen Wissens zu legen."

nur statt, sofern uns der Gegenstand gegeben wird; dieses aber ist wiederum, uns Menschen wenigstens, nur dadurch möglich, daß er das Gemüt auf gewisse Weise affiziere. Die Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen, heißt Sinnlichkeit." (KrV B 33; vgl.A 19). Damit ist der spontane Entwurf des Subjekts auf entscheidende Weise modifiziert, im menschlichen Erkennen sind 'Autonomie' und 'Heteronomie' auf eigenartige Weise verwoben. Soll das Denken nicht in der Formalität seiner selbst erblassen, sondern zu sachhaltigen Aussagen gelangen, ist es auf die Gegebenheit eines Anderen verwiesen, das nicht ihm selbst seinen Ursprung verdankt.Die Weise des Menschen, die ihm schon Vorhandenes gibt, ist Anschauung. Soll daher die in apriorischen Grundsätzen erfolgende Bestimmung des Seins des Seienden wirklich erweiternd sein und nicht nur die formallogische Struktur des Geistes spiegeln, muß sie der faktischen Natur der menschlichen Vernunft Rechnung tragen und sich mit ihr zu einer Einheit verbinden. Und zum Wesen der menschlichen Vernunft gehört nach Kant, daß sie als erkennende ihre Objekte nicht selbst kreiert, daß sie sich selbst und ihre Welt vorfindet, und daß sie, wenn überhaupt, Gegenständlichkeit nur ihrer Form nach zu antizipieren vermag. Die menschliche Vernunft ist als erkennende endliche Vernunft[1]. Anschauung ist deshalb auch die primäre Weise der Repräsentation von Gegenständen, primär, weil unmittelbar und den Gegenstand als einzelnen darstellend; sie bleibt freilich blind, ein unsagbares τόδε τι , solange sie nicht vermittelt ist mit Allgemeinem, vermittelt durch die Weise begrifflicher Repräsentation: "Die Gattung ist Vorstellung überhaupt (repraesentatio). Unter ihr steht die Vorstellung mit Bewußtsein (perceptio). Eine Perception, die sich lediglich auf das Subjekt, als die Modifikation seines Zustandes bezieht, ist Empfindung (sensatio), eine objektive Perception ist Erkenntnis (cognitio). Diese ist entweder Anschauung oder Begriff (intuitus vel conceptus). Jene bezieht sich unmittel-

---

[1] Zur Endlichkeit der menschlichen Vernunft vgl.M.Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik,Frf ²1951,§§ 4,5, S.28 -39.Wir stimmen dem Autor darin nur bedingt zu,daß er die radikale Endlichkeit und Zeitlichkeit des Menschen zum Resultat der 1.Auflage der KrV erhebt:"Aller Entwurf- und demzufolge alles 'schöpferische' Handeln des Menschen- ist geworfener,d.h. durch die ihrer selbst nicht mächtige Ange-

bar auf den Gegenstand und ist einzeln; dieser mittelbar, vermittelst eines Merkmals, was mehreren Dingen gemein sein kann" (KrV A 32o B 376/7). An zahlreichen Stellen hat Kant das eben zitierte Entweder-Oder in ein Weder-noch präzisiert. Erkenntnis realisiert sich weder als Anschauung noch als Begriff, sondern als anschauendes Denken bzw. als denkendes Anschauen:"Unsere Natur bringt es so mit sich, daß die Anschauung niemals anders als sinnlich sein kann, d.i. nur die Art enthält, wie wir von Gegenständen affiziert werden. Dagegen ist das Vermögen, den Gegenstand sinnlicher Anschauung zu denken, der Verstand. Keine dieser Eigenschaften ist der anderen vorzuziehen. Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben, und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind" (KrV B 75,A 51; vgl.B 3o9;B 288; A 258, B 314 u.ö.).

Alle menschliche Anschauung ist sinnlich; ein vorgängiger Entwurf der Dingheit der Dinge ist nur möglich, wenn die Sinnlichkeit Momente aufweist, die, als Anschauungen, einzeln und allgemein zugleich sind, d.h. wenn es so etwas wie reine Anschauung gibt. Als solche Anschauungen findet Kant Raum und Zeit. Antizipierbare Wirklichkeit ist weiter nur denkbar, wenn diese reinen Anschauungen zugleich die Form aller empirischen Anschauung darstellen. Antizipierbare Wirklichkeit ist schließlich nur möglich, wenn Begrifflichkeit und Sinnlichkeit sich in einem Gemeinsamen treffen, wenn Begriffe sich versinnlichen lassen, wenn Sinnlichkeit raum-zeitliche Darstellung (Schema) von Begriffen ist (vgl.KrV A 137-147, B 176-187). Theoretische Autonomie, axiomatischer Vorentwurf von Natur verwirklicht sich dementsprechend nicht als autarke Gesetzgebung der Ratio, als deren wesentliche Grundsätze der Schulphilosophie der Satz der Identität, der Satz des Widerspruchs und der Satz vom zureichenden Grunde galten, -dies ist das Kritische an Kants Theorie-, sondern als Vorentwurf, der der unüberspringbaren eigenen Sinnlichkeit Rechnung trägt. Die 'Axiome der Anschauung' (A 162 B 2o2), die 'Antizipationen der Wahrnehmung' (A 166 B 2o7), die 'Analogien der Erfahrung' (A 176 B 218), die 'Postulate des empirischen Denkens überhaupt'

---

wiesenheit des Daseins auf das schon Seiende im ganzen bestimmt" (ebd.212).Heidegger ignoriert völlig das Wesen der praktischen Vernunft.

(A 218 B 265) sind die einzelnen Momente der menschlichen Vorbestimmung des Gegenstandes als Gegenstandes, machen zusammen die synthetische Erkenntnis a priori von Natur aus.

2) Der Begriff der Erscheinung

Menschliches Anschauen ist empfangendes Anschauen, menschliche Erkenntnis ist an Gegebenes gebunden und vermag nur die Form von Gegebenheit zu antizipieren, menschliches Erkennen kann lediglich die Objektivität seiner Subjektivität erhellen, hat nur Erscheinungen zum Inhalt. Dies sind die unverrückbaren Grenzen der theoretischen Autonomie, der Gesetzgebung des Verstandes für die Natur. "Die Ordnung und Regelmäßigkeit also an den Erscheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein" (KrV A 135), aber es ist nur die Ordnung und Regelmäßigkeit, nicht die Erscheinung selbst, die wir hervorbringen, und es ist nur die Erscheinung, nicht das Ding an sich selbst, was wir erkennen. Der antizipierbare Horizont betrifft ferner nur die allgemeine Form einer Natur überhaupt, nicht die unendliche Vielfalt ihrer 'Gesetze und Regularitäten': "Auf mehrere Gesetze aber, als die, auf denen eine Natur überhaupt, als Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen in Raum und Zeit beruht, reicht auch das reine Verstandesvermögen nicht zu, durch bloße Kategorien den Erscheinungen a priori Gesetze vorzuschreiben." (KrV B 165).
Kants Begriff der Anschauung, seine Theorie der Gegebenheit und der Erscheinung implizieren eine (meist unausgesprochene) Ontologie bzw. Metaphysik, die es, soweit es der enge Rahmen dieser Arbeit erlaubt, zu klären gilt. Der Mensch erkennt nicht anders als daß ihm das Objekt seines Vorstellens gegeben wird. Endliche Vernunft ist als erkennende nicht sich selbst genügend, sie entwirft ihre Objekte nicht aus sich selbst. Im Erkennen handelt die endliche Vernunft nicht rein aus sich, es herrscht kein Eigenbesitz aller Glieder und Momente ihres Reichs. In der Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Verstand begreift Kant den Menschen als jenes Wesen, das in allem auf Sinnlichkeit als menschlicher Weise der Gegebenheit von Etwas angewiesen ist; das Wesen der Sinnlichkeit ist Rezeptivität, Entgegennehmen

und Hinnehmen. Das Urbild des Verstandes und der Anschauung, an dem gemessen sich menschliches Anschauen und Verstehen als derivat erweist, ist für Kant wie für die gesamte mittelalterliche Tradition die göttliche Vernunft, die wahrhaft autonom die Welt schaut und im Schauen erschafft, die die Dinge erkennt und erkennend ins Dasein ruft. Eigentliches und reines Erkennen ist so gesehen nur Gott möglich, einem Wesen das alles in sich besitzt und sich in sich selbst besitzt; eigentliches Erkennen verwirklicht sich als völlige Identität von Erkennendem und Erkanntem, ist Einsehen und Einblicknehmen in das Innere des Seienden als Einsicht in sich selbst. Verglichen damit, ist menschliches Erkennen nur ein Abbild. Es hat ein Gegenüber, das nicht es selbst ist, es repräsentiert Vorgegebenes, Vorhandenes, Vor estelltes, in der Weise der Vorgegebenheit und des Entgegennehmens. Autonomie des menschlichen Geistes kann sich demzufolge nur in der Weise der Ansicht, in der selbsttätigen Hinnahme von Bestehendem zeigen[1]; Raum und Zeit als Formen alles Angeschauten sind nur Weisen endlichen Gegenüberstehens und Entgegennehmens, "weil sie (sc. die Anschauungsart) nicht ursprünglich d.i. eine solche ist, durch die selbst das Dasein des Objekts der Anschauung gegeben wird (und die, soviel wir einsehen, nur dem Urwesen zukommen kann), sondern von dem Dasein des Objekts abhängig, mithin nur dadurch, daß die Vorstellungsfähigkeit des Subjekts durch dasselbe affiziert wird, möglich ist. Es ist auch nicht nötig, daß wir die Anschauungsart in Raum und Zeit auf die Sinnlichkeit des Menschen einschränken; es mag sein, daß endliche denkende Wesen hierin mit dem Menschen notwendig übereinkommen müssen..., so hört sie um dieser Allgemeingültigkeit willen doch nicht auf Sinnlichkeit zu sein, eben darum, weil sie abgeleitet (intuitus derivativus), mithin nicht intellektuelle Anschauung ist, als welche den Urwesen, niemals aber einem, seinem Dasein

---

[1] Vgl. dazu H.Rombach, aaO II, 395-406
"Wir haben darum niemals Einsichten, sondern immer nur Ansichten, niemals den Innenanblick, sondern immer nur die Draufsicht und höchstens die Übersicht. Darum bekundet sich bei uns der Verstand nicht als 'Schau' (die vom Wesen her das Geschaute selbst ist), sondern nur als Hinaussein über das Vorgegebene in der leeren Form der 'Allgemeinheit', die immer darauf angewiesen bleibt, daß ihr sinnliches Material zur Füllung vorgelegt wird" (401).

sowohl als seiner Anschauung nach (die sein Dasein in Beziehung auf gegebene Objekte bestimmt), abhängigen Wesen zuzukommen scheint" (KrV B 72).

Ähnlich haben die Kategorien als Weisen des Bestimmens, des Verbindens, des Ordnens von Mannigfaltigem auf objektive und subjektive Einheit hin nur eine sinnvolle Funktion in einem Wesen, das darauf angewiesen ist, die Mannigfaltigkeit des Gegebenen allererst zu buchstabieren, um es als eine Einheit lesen zu können, das vom Einzelnen zum Besonderen und zum Allgemeinen aufsteigen und vom Allgemeinen zum Besonderen und Einzelnen hinabsteigen muß, um die Erscheinung auf den Begriff zu bringen[1]. "Denn wollte ich mir einen Verstand denken, der selbst anschaute (wie etwa einen göttlichen, der nicht gegebene Gegenstände sich vorstellte, sondern durch dessen Vorstellung die Gegenstände selbst zugleich gegeben, oder hervorgebracht würden), so würden die Kategorien in Ansehung eines solchen Erkenntnisses gar keine Bedeutung haben. Sie sind nur Regeln für einen Verstand, dessen ganzes Vermögen im Denken besteht, d.i. in der Handlung, die Synthese des Mannigfaltigen, welches ihm anderweitig in der Anschauung gegeben worden, zur Einheit der Apperzeption zu bringen, der also für sich gar nichts erkennt, sondern nur den Stoff zum Erkenntnis, die Anschauung, die ihm durchs Objekt gegeben werden muß, verbindet und ordnet" (KrV B 145; weitere Stellen zum Problem des intellectus archetypus im Gegensatz zum intellectus ectypus vgl. KrV B, 723, 68, 135, 138, 139, 159; Prol. §§ 34,57;KdU § 77 u.ö.). Von hier aus wird auch klar, daß Erscheinung in Kants Theorie nicht ein psychologischer, auch nicht primär ein erkenntnis-theoretischer, sondern ein metaphysischer Begriff ist. Erscheiung und Ding an sich sind bloße Bezie-

---

[1] Vgl.dazu M.Heidegger,Kant und das Problem der Metaphysik, 55: "Endliche Anschauung ist,als der Bestimmung bedürftig, auf den Verstand angewiesen.Dieser gehört nicht nur zur Endlichkeit der Anschauung,sondern ist selbst insofern noch endlicher, als ihm sogar die Unmittelbarkeit des endlichen Anschauens fehlt.Sein Vorstellen bedarf des Umwegs,einer Hinblicknahme auf ein Allgemeines,durch das hindurch und von dem her das mehrere Einzelne begrifflich vorstellbar wird.Diese zum Wesen des Verstandes gehörige Umwegigkeit (Diskursivität) ist der schärfste Index seiner Endlichkeit".

hungsbegriffe, das Seiende, sofern endliches Anschauen und Denken es sich vorstellt, und das Seiende, insofern Gott es sieht. "Denn in der Erscheinung werden jederzeit die Objekte, ja selbst die Beschaffenheiten, die wir ihnen beilegen, als etwas wirklich Gegebenes angesehen, nur daß, sofern diese Beschaffenheit nur von der Anschauungsart des Subjekts in der Relation des gegebenen Gegenstandes zu ihm abhängt, dieser Gegenstand als Erscheinung von ihm als Objekt an sich unterschieden wird." (KrV B 69).

Mit dem Gedanken der theoretischen Autonomie durchbricht Kant die überkommene metaphysische Tradition in entscheidenden Punkten. Das Seiende wird nicht mehr als Seiendes im ganzen, sondern als Gegenstand endlicher Subjektivität aufgefaßt, der geschaffene Geist wird seiner fraglosen Ähnlichkeit mit dem absoluten Geist entkleidet, das Seiende besitzt sein Wesen nicht mehr als interna possibilitas, als reale, innerlich bestimmende Kraft und Notwenigkeit, die zu erkennen dem Menschen, als Geist vom absoluten Geist, möglich ist. Die essentia alteriert zur Gegenständlichkeit des Gegenstandes, dessen ontologische, weil überindividuelle und vorweg für alle Fälle gültige Bestimmung nur im Rückstieg in die diese Gegenständlichkeit konstituierende Subjektivität möglich erscheint. Sein wird als menschlich-erfahrbares Sein zum Bewußt-Sein. Die Berufung auf eine Vernunft, die am göttlichen Logos und seiner Sicht der Welt partizipiert, der Anspruch auf einen Νοῦς , der im Zeitlichen das Überzeitlich-Ewige einer an-sich-seienden Ordnung erblickt, der Glaube an eine göttliche illuminatio der menschlichen ratio oder an ein lumen intellectus agentis, das die ewigen Prinzipien und Wesenheiten der endlichen Dinge erhellt, erscheint Kant zu verwegen. Ontologisch-metaphysischen Aussagen im überkommenen Sinn sind Sache eines intellectus archetypus, nicht eines auf anschauendes Empfangen und diskursives Denken verwiesenen Geistes. Die Faktizität und unüberspringbare Natur des Menschen wird ernstgenommen. "Von der Eigentümlichkeit unseres Verstandes aber, nur vermittelst der Kategorien und nur gerade durch diese Art und Zahl derselben Einheit der Apperzeption a priori zustande zu bringen, läßt sich ebensowenig... ein Grund angeben, als warum wir gerade diese und

keine anderen Funktionen zu urteilen haben, oder warum Zeit und Raum die einzigen Formen unserer sinnlichen Anschauung sind"(KrV B 145). Andererseits verbürgt der Gegenstandscharakter alles erscheinenden Seienden die Möglichkeit apriorischer Aussagen, da alle Objektivität Objektivität einer Subjektivität ist, deren wesentliches Tun eruierbar und rekonstruierbar ist.Das Subjekt verfügt durch Inbesitznahme und Aufklärung seines Wesens vorweg über all das, was ihm begegnen kann. Die transzendentale Apperzeption als Inbegriff der Bedingungen, die das Subjekt allem vorschreibt, was ihm gegenüberstehen, für es gegenständlichen, ausweisbaren und verfügbaren Sinn haben kann, ist "Herr und Schöpfer des Sinns als des Sinn-Bezugs zu ihm selbst"[1], sind doch die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung. Die Möglichkeit der Erfahrung ist es, "was allen unseren Erkenntnissen a priori objektive Realität gibt" (KrV A 156 B 195), was ihnen "Sinn und Bedeutung" (ebd.) verschafft. Sinn wird zum intersubjektiv aufweisbaren, in quantitativen Beziehungen und Verhältnisbestimmungen meßbaren Gegenstandssinn für ein transzendentales Menschensubjekt. In Übernahme des Newtonischen Raum-Zeit-Verständnisses schränkt Kant denn auch den tradierten Begriff der Sachheit (realitas objectiva) auf diejenigen Merkmale eines Gegenstandes ein, die das menschliche Subjekt mit den Sinnen wahrzunehmen vermag und begrenzt den Begriff der Wirklichkeit (actualitas) auf den Bereich raumzeitlicher Erfahrbarkeit (vgl. KrV A 143 B 182, A 168 B 209; XVIII, nr. 6338a). Wirklich ist nicht mehr das Geschaffene als solches, sondern das, was durch die mathematisch-naturwissenschaftlichen Methodenbegriffe des Raumes und der Zeit bestimmbar wird[2].Theoretische Autonomie als vorgängiger Entwurf von Gegenständlichkeit überhaupt, Kritik als Analyse und Rekonstruktion der Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung und erfahrbarer Welt,beschränken den Bereich möglichen Wissens auf den Inbegriff aller Erscheinungen und deren gesetzmäßigen

---

[1] M.Müller, Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, Hei²1964, 132.

[2] Eine detaillierte Analyse des vielschichtigen Begriffs der realitas objectiva bietet die Dissertation von H. Hermann,Das Problem der objektiven Realität bei Kant, Mainz 1961.

Zusammenhang; im Bereich der Natur herrscht das Gesetz der Kausalität und mit ihr das strenger Determination. Wie ist in einem solchen Rahmen noch ein Wissen von Freiheit, von unbedingter Substantialität, wie so etwas wie autonome Praxis denkbar?

3) Der Begriff der Kausalität

Ehe wir auf dieses Grundproblem als Resultat der kritischen Wende zu sprechen kommen, scheinen einige Bemerkungen zu Kants Theorie der Kausalität angebracht. Erfahrung als empirisches Erkennen, d.h. als Erkennen, das durch Wahrnehmungen ein Objekt bestimmt, ist nach Kant nur durch die apriorische Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich.

"Nun kommen zwar in der Erfahrung die Wahrnehmungen nur zufälligerweise zueinander, so daß keine Notwendigkeit ihrer Verknüpfung aus den Wahrnehmungen selbst erhellt, noch erhellen kann, weil Apprehension nur eine Zusammenstellung des Mannigfaltigen der empirischen Anschauung, aber keine Vorstellung von der Notwendigkeit der verbundenen Existenz der Erscheinungen, die sie zusammenstellt, in Raum und Zeit in derselben angetroffen wird. Da aber Erfahrung ein Erkenntnis der Objekte durch Wahrnehmungen ist, folglich das Verhältnis im Dasein des Mannigfaltigen, nicht wie es in der Zeit zusammengestellt wird, sondern wie es objektiv in der Zeit ist, in ihr vorgestellt werden soll, die Zeit selbst aber nicht wahrgenommen werden kann, so kann die Bestimmung der Existenz der Objekte in der Zeit nur durch ihre Verbindung in der Zeit überhaupt, mithin nur durch a priori verknüpfende Begriffe geschehen. Da diese nun jederzeit zugleich Notwenigkeit bei sich führen, so ist Erfahrung nur durch eine Vorstellung der notwenigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich. Die drei modi der Zeit sind Beharrlichkeit, Folge und Zugleichsein. Daher werden drei Regeln aller Zeitverhältnisse der Erscheinungen, wonach jeder ihr Dasein in Ansehung der Einheit aller Zeit bestimmt werden kann, vor aller Erfahrung vorangehen, und diese allererst möglich machen." (KrV B 219).

Wir zitieren hier so ausführlich, weil diese Stelle in gedrängter Form Kants allgemeines Kausalprinzip und dessen Begründung bietet. Der Begriff einer objektiven Sukzession von Erscheinungen ist nicht konzipierbar aufgrund unserer Wahrnehmungen, spiegeln diese doch immer nur ein subjektives Zeitverhältnis unseres Vorstellungsflusses wider. Sukzession als Aufeinanderfolge im Gegenstand selbst setzen wir dann an, wenn die Ordnung der Sukzession als 'notwendig'

angenommen und vorausgesetzt wird, wenn die Reihenfolge der Apprehension der Teile eines Ereignisses nicht dem Belieben des Subjekts überlassen bleibt (vgl. Prol. § 2o Anfang; KrV A 195, 198 u.ö.). Der reine Verstandesbegriff, der einer unbeliebigen zeitlichen Sukzession entspricht, der eine als notwendig bestimmte Ordnung im Verbinden der Vorstellungen fordert, der eine Vorstellung als Folge einer anderen setzt, ist die Kategorie der Kausalität. Wollen wir eine Vorstellung unseres inneren Vorstellungsflusses als Glied einer objektiven Vorstellungsfolge interpretieren, so haben wir sie als eine solche aufzufassen, die auf eine andere unausweichlich folgt. Soll der vorgängige Begriff der objektiven Realität objektive Sukzession, objektive Veränderung, ein geordnetes Nacheinander bieten, so steht uns auf begrifflicher Seite nur der Grundsatz der Kausalität, ein Wenn-Dann, die Synthesis von Ursache und Wirkung als Einheitsfunktion zur Verfügung. Soll ein Ereignis B als auf ein Ereignis A objektiv folgend vorgestellt werden, so ist dies nur dadurch zu leisten, daß wir B als auf A nach einem Gesetz C er-folgend setzen. Das apriorische Prinzip kausaler Verknüpfung impliziert dabei lediglich den allgemeinen Grundsatz des geregelten Verbindens, nicht die Eigenart des Gesetzes. Dieses ist nur empirisch zu finden. Dies heißt auch, daß A nicht die Ursache von B ist, sondern daß B auf A nach einer (zu suchenden) Regel C folgt. In diesem Sinn ist Kants zweite Analogie der Erfahrung zu lesen: "Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung von Ursache und Wirkung" (KrV B 232).Dabei ist klar, daß ein neu eintretendes Ereignis stets als durch die Antezedensbedingungen determiniert angesehen werden muß, so zwar, daß die gegebene Wirkung nicht wiederum die Ursache bestimmt, daß diese nicht reduktiv erschlossen werden kann;" denn von dem folgenden Zeitpunkt geht keine Erscheinung zu dem vorigen zurück, aber bezieht sich doch auf irgendeinen vorigen" (KrV A 194 B 239). "Wie nun überhaupt etwas verändert werden könne, wie es möglich sei, daß auf einen Zustand in einem Zeitpunkt ein entgegengesetzter im anderen folgen könne, davon haben wir a priori nicht den mindesten Begriff. Hierzu wird die Kenntnis wirklicher Kräf-

te erfordert, welche nur empirisch gegeben werden kann"(KrV A 2o6/7 B 252). Es ist hier nicht der Ort, Zulänglichkeit und Unzulänglichkeit von Kants erkenntnismetaphysischer Begründung des Kausalprinzips auszudiskutieren[1]. Festzuhalten gilt, daß nach Kants Auffassung Einheit der Erfahrung,die Gegenständlichkeit der Gegenstände und die Objektivität ihres Sichänderns nur denkbar ist durch die Anwendung der Kategorie der Kausalität,durch die Interpretation zeitlich erfahrbarer Ereignisfolgen nach der Vorstellung von Ursache und Wirkung, und daß diese Art der Verknüpfung nicht nur Prozesse der Natur,sondern auch der Menschenwelt betrifft;der theoretisch erkennbare Charakter eines Menschen,die Folge seiner Handlungen sind empirisch nur im Ursache-Wirkungszusammenhang bestimmbar:"Weil dieser empirische Charakter selbst aus den Erscheinungen als Wirkung und aus der Regel derselben,welche Erfahrung an die Hand gibt,gezogen werden muß:so sind alle Handlungen des Menschen in der Erscheinung aus seinem empirischen Charakter und den mitwirkenden anderen Ursachen nach Ordnung der Natur bestimmt,und wenn wir alle Erscheinungen seiner Willkür bis auf den Grund erforschen könnten,so würde es keine einzige menschliche Handlung geben,die wir nicht mit Gewißheit vorhersagen und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als notwendig erkennen könnten.In Ansehung dieses empirischen Charakters gibt es also keine Freiheit,und nach diesem können wir doch allein den Menschen betrachten,wenn wir lediglich beobachten,und,wie es in der Anthropologie geschieht,von seinen Handlungen die bewegenden Ursachen physiologisch erforschen wollen."(KrV A549 f. B 577 f.).

Einheitliche und Einheit konstituierende Betrachtung einer sich ändernden Gegenstandswelt ist nur möglich durch eine vorgängige Verknüpfung der Erscheinungen. Die mathematischen Grundsätze (Axiome der Anschauung, Antizipationen

---

[1] Vgl.zu diesem Problemkreis W.Stegmüller,Gedanken über eine mögliche,rationale Rekonstruktion von Kants Metaphysik der Erfahrung,Teil I in:Ratio,Heft 1 Bd.9, Frf 1967;Teil II in: Ratio,Heft 1,Bd.10, Frf 1968;ders.Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie,Bd.I Wissenschaftliche Erklärung und Begründung, Bln/Hei/NY 1969,Kap.VII,bes. 438-446;ferner H.U.Hoche,Nichtempirische Erkenntnis,Mei 1964,v.a.§ 20 u. § 21;sowie J.Ebbinghaus,Kantinterpretation und Kantkritik, in:Deutsche Vierteljahresschrift 2, 1924, 80-115.

der Wahrnehmung) eröffnen den quantitativen und qualitativen Horizont eines begegnenden und objektiv fixierbaren Etwas. Während die Axiome der Anschauung alle Erscheinungen als extensive Größen (KrV B 202) und die Antizipationen der Wahrnehmung das "Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist" als intensive Größe (KrV B 207) bestimmen, also das "Worinnen des Gegenhaften" und den "Was-Charakter des Gegen"[1] a priori ermöglichen, regeln die dynamischen Grundsätze, unter ihnen besonders die Analogien der Erfahrung, den Zusammenhang des Ganzen der Erscheinungen, das Verhältnis der Zustände der Erscheinungen untereinander, das Dasein des Einen im Verhältnis zum Dasein des Anderen nach Maßgabe des Beharrens (1. Analogie), des Folgens (2. Analogie) und des Zugleichseins (3. Analogie) und gründen so die Möglichkeit eines Erfahrungswissens von einer wechselnde und hinsichtlich ihres Daseins ungleichartige Erscheinungen beinhaltenden Natur (vgl. KrV A 182 ff. B 224 ff.; A 189 ff. B 232 ff.; A 211 ff. B 256 ff.).

[1] M. Heidegger, Die Frage nach dem Ding, 174.

§ 5 DAS PROBLEM DER FREIHEIT IN KRITISCHER SICHT

Die Grundsätze des reinen Verstandes, die wir eben kurz einführten, sind ihrer Definition entsprechend als Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung von bloß empirischem, d.h. über die Erfahrungsgrenze nicht hinausreichendem Gebrauch. Synthetische Urteile a priori, im engeren Sinn Metaphysik als Wissenschaft ist, wie sich aus der Analyse der Kritik ergab (siehe oben S. 111), möglich nur als Metaphysik der Natur, Natur verstanden als formale Gesetzmäßigkeit und materialer Inbegriff der Gegenstände der Erfahrung. Ist der Verstand das "Vermögen der Einheit der Erscheinungen vermittelst der Regeln" (KrV B 359), so sieht nun Kant die Vernunft im engeren Sinn als Vermögen zu schließen, als "Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Prinzipien" (KrV B 359), als Vermögen einer sogenannten Erkenntnis aus Prinzipien, die "das Besondere im allgemeinen durch Begriffe erkenne" (KrV B 357), ohne ihren Inhalt den Sinnen zu entnehmen. Verstandeserkenntnis ist angesichts der endlosen Erweiterungs- und Dekompositionsfähigkeit von Raum und Zeit je begrenzt; sie bestimmt Bedingtes, dessen Bedingung wiederum bedingt, sie bestimmt Begrenztes, dessen Umgrenzendes wiederum begrenzt ist und so ins Unendliche fort. Verstandeserkenntnis ist endliche Erkenntnis. Der eigentümliche Grundsatz der Vernunft besteht nun darin", zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird", in der Annahme, "wenn das Bedingte gegeben ist, so sei auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin selbst unbedingt ist, gegeben (d.i. in dem Gegenstande und seiner Verknüpfung enthalten)" (KrV B 364). Die Vernunft als das alle Vermögen umfassende Vermögen geht wesentlich auf Totalität aus, auf die Erkenntnis des Ganzen der Wirklichkeit. Angesichts der Endlichkeit von Sinnlichkeit und Verstand bedeutet dies einen Anspruch auf Erkenntnisse unabhängig von aller Erfahrung, bedeutet dies den Versuch, die Verstandesbegriffe von den "unvermeidlichen Einschränkungen einer möglichen Erfahrung" (KrV B 435 A 409) freizumachen und sie zum Unbedingten, zur Idee zu erweitern. Die Idee der Totalität oder des Ganzen des Bedingten gliedert

sich dabei in die Idee der Welt als "absolute Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung", in die Idee der Seele als" absolute (unbedingte) Einheit des denkenden Subjekts", und in die Idee Gottes als "die absolute Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt" (KrV A 334 B 391). Der Ausgriff auf Totalität ist der Vernunft immanent und insofern unvermeidlich, die Erweiterung der Kategorien durch die Ideen nach Art eines "problematischen Begriffs" (KrV B 397) relativiert die Welt des Verstandes und ist insofern sinnvoll, der Grundsatz der Vernunft gebietet je einen Regressus in der Reihe der Bedingungen gegebener Erscheinungen, ist "ein Grundsatz der größtmöglichen Fortsetzung und Erweiterung der Erfahrung" (KrV A 5o9 B 537) und insofern als regulatives Forschungsprinzip unentbehrlich; in der Behauptung der objektiven Realität absoluter Einheit, in der konstitutiven Anwendung der Idee auf die erfahrbare Welt provoziert er indessen dialektischen Schein, etabliert die Paralogismen der rationalen Psychologie, die Antinomien der rationalen Kosmologie, die Idealstreitigkeiten der rationalen Theologie, und ist insofern irreführend."Es sind Sophistikationen, nicht des Menschen, sondern der reinen Vernunft selbst, von denen selbst der Weiseste unter allen Menschen sich nicht losmachen, und vielleicht zwar nach vieler Bemühung den Irrtum verhüten, den Schein aber, der ihn unaufhörlich zwackt und äfft, niemals völlig loswerden kann" (KrV A 339 B 397).

a) Der kosmologische Freiheitsbegriff

> "Es ist überaus merkwürdig,daß auf diese transzendentale Idee der Freiheit sich der praktische Begriff derselben gründe, und jene in dieser das eigentliche Moment der Schwierigkeiten ausmache, welche die Frage über ihre Möglichkeit von jeher umgeben haben" (KrV A 533 B 561).

Im Anspruch auf unbedingte Totalität der Synthesis der Erscheinungen entwirft die Vernunft Ideen, deren verstandesmäßige Interpretation im Blick auf Gegebenes entweder zu groß oder zu klein ausfällt und so in dialektischen Schein verwickelt. Bezüglich der Kategorie der Kausalität der Welt-

begebenheiten ergibt sich folgende widersprüchliche Alternative: Alles, was in der Welt geschieht, ist Natur, erfolgt nach dem Gesetz der Kausalität. Diese These verlangt einen Regreß ohne Ende, ist doch die Kausalität einer Ursache wiederum etwas, was geschieht und damit verursacht ist. Der Begriff einer in sich geschlossenen, kausal determinierten Natur impliziert die Möglichkeit und Wirklichkeit eines regressus in infinitum und erweist sich so als zu groß für den menschlichen Verstand. Setzt man hingegen, um eine Totalität von Bedingungen in Kausalverhältnissen zu erreichen, die Möglichkeit freier, von selbst gewirkter Begebenheiten im Weltverlauf an," so verfolgt euch das Warum nach einem unvermeidlichen Naturgesetze, und nötigt euch, über diesen Punkt nach dem Kausalgesetze der Erfahrung hinauszugehen, und ihr findet, daß dergleichen Totalität der Verknüpfung für euren notwendigen empirischen Begriff zu klein ist" (KrV A 488 B 516). Der kosmologische Begriff der Freiheit, ob als freier Anfang aller Weltbegebenheiten, ob als freier Anfang in den Weltbegebenheiten gefaßt, scheint dem Wesen der Erfahrung zu widersprechen, denn der Verstand verabschiedete sich selbst, erlaubte er unter Erscheinungen Bedingungen, die selbst empirisch unbedingt wären. Indessen, die verstandesmäßige Sicht der Welt ist nicht die einzig denkbare, sie ist die raumzeitliche Fixierung von Gegebenem und bringt je nur derart Vorgestelltes, Erscheinung zutage. Die endliche Weise der Anschauung und des Denkens bestimmt die Art der Gegenständlichkeit der Dinge. Erscheinungen sind Erscheinungen im Raume und sind zu behandeln wie der Raum selbst, der Wechsel der Erscheinungen vollzieht sich in der Zeit und ist zu behandeln wie die Zeit selbst. Wie es in Raum und Zeit keine letzten Elemente und Momente gibt, so präsentiert der Naturverlauf keinen ersten und letzten Vorgang, kein Ereignis, das nicht wiederum nach Ursache- und Wirkungsmomenten auseinandergelegt werden könnte. Die Form naturhafter Gegenständlichkeit ist rückgebunden an die Form der Anschauung und diese repräsentiert Gegebenes je nur in seiner Aussenansicht und in seinem Verhältnis zu Anderem. Erscheinung enthält nichts innerliches, sondern immer nur die Relationen von Gegebenem;

Erfahrungsobjekte sind bestimmbar nur durch Vergleichung mit ihresgleichen und durch die Beziehung zum erfahrenden Subjekt. Erfahrungserkenntnis ist Erkenntnis der Größen- und Zeitverhältnisse des sich im Neben- und Nacheinander extensiv und intensiv Zeigenden und nicht Bestimmung des Seienden in seinem Selbstsein. Der Erscheinungscharakter endlicher Objektivität als bloßer 'Aussenbezogenheit', das Sein des gegebenen Seienden als bloße "Äußerlichkeit"[1], als ein Bezug zu Anderem, als ein Beziehungsgeflecht räumlich-zeitlicher Ereignisse,gründet darin," daß alles, was in unserem Erkenntnis zur Anschauung gehört... nichts als bloße Verhältnisse enthalte, der Örter in einer Anschauung (Ausdehnung),Veränderung der Örter (Bewegung) und Gesetze, nach denen diese Veränderung bestimmt wird (bewegende Kräfte). Was aber in dem Orte gegenwärtig sei,oder was außer der Ortsveränderung in den Dingen selbst wirke,wird dadurch nicht gegeben.Nun wird durch bloße Verhältnisse doch nicht eine Sache an sich erkannt"(KrV B 66/7).Ebenso enthält die Zeit nur "Verhältnisse des Nacheinander-, des Zugleichseins und dessen,was mit dem Nacheinandersein zugleich ist(des Beharrlichen)"(KrV B 67).Andererseits ist die bloße Verhältnisbestimmung echte Erkenntnis und die Durchbrechung des empirischen Relationalismus durch die Hypostasierung letzter Einheiten oder eines absoluten Ganzen für die Wissenschaftliche Erfahrung unfruchtbar:"Ihr würdet z.b. die Erscheinungen eines Körpers nicht im mindesten besser,oder auch nur anders erkennen können,ob ihr annehmet,er bestehe aus einfachen,oder durchgehends immer aus zusammengesetzten Teilen...Erscheinungen verlangen nur erklärt zu werden,soweit ihre Erklärungsbedingungen in der Wahrnehmung gegeben sind..."(KrV A 483 B 512). "Was die Dinge an sich sein mögen, weiß ich nicht und brauche es auch nicht zu wissen, weil mir doch niemals ein Ding anders, als in der Erscheinung vorkommen kann"(KrV A 277 B 333). Diese Differenz von Erscheinung und Ding an sich bietet Kant nun die Möglichkeit einer denkbaren Lösung der Freiheitsantinomie.

aa) Die Welt der Erscheinungen untersteht dem Gesetz der Kausalität, das keine Ausnahmen duldet und die Glieder und

---

[1] H.Rombach,Substanz,System,Struktur,II,4o9; vgl. 449 u.ö..

Momente objektivierbaren Geschehens einer unabschließbaren zeitlichen Regreßreihe unterwirft. In den Erscheinungsdimensionen der physischen wie psychischen Welt besteht die Aufgabe, Ursachen für jedes Geschehen im Voraufgehenden und es Begleitenden aufzudecken. Doch die Kausalgesetzlichkeit ist eine solche von Erscheinungen, ist bloße Verhältnisbestimmung, ist als Sein-durch-Anderes die Seinsweise endlicher Gegenständlichkeit und nur für diese gültig, "was außer der Ortsveränderung in den Dingen selbst wirke, wird dadurch nicht gegeben" (KrV B 67). Kausales Erklären liefert je nur die Regularität von Seiendem, wie es sich mit anderem Gegebenem verbindet, niemals ein Bild des für sich seienden Wesens der Sache, das erhellen könnte, daß und warum sie sich gerade so und nicht anders verhält. Kausales Erklären ist die Oberflächenansicht der Dinge in ihrem Zusammenhang. Indessen, der Begriff der Erscheinung, der eine Relation auf unser Auffassen und unser synthetisches Verknüpfen wie eine Relation zu einem An-sich-Seienden, das da erscheint, impliziert, weist über sich selbst hinaus. Erscheinendes steht in Abhängigkeit zu Erscheinendem und diese Abhängigkeit ist objektiver Erfahrung faßbar, Erscheinendes ist aber auch Erscheinung von Etwas, von einem unserer Anschauung entzogenen substanziellen Grund, ist nur <u>eine</u> Dimension des Seins des Seienden: "Und hier zeigt die zwar gemeine, aber betrügliche Voraussetzung der <u>absoluten Realität</u> der Erscheinungen, sogleich ihren nachteiligen Einfluß, die Vernunft zu verwirren. Denn, sind Erscheinungen Dinge an sich selbst, so ist Freiheit nicht zu retten. Alsdann ist Natur die vollständige und an sich hinreichend bestimmende Ursache jeder Begebenheit, und die Bedingung derselben ist jederzeit nur in der Reihe der Erscheinungen enthalten, die, samt ihrer Wirkung, unter dem Naturgesetze notwenig sind. Wenn dagegen Erscheinungen für nichts mehr gelten, als sie in der Tat sind, nämlich nicht für Dinge an sich, sondern bloße Vorstellungen, die nach empirischen Gesetzen zusammenhängen, so müssen sie selbst noch Gründe haben, die nicht Erscheinungen sind. Eine solche intelligible Ursache aber wird in Ansehung ihrer Kausalität nicht durch Erscheinungen bestimmt, obzwar ihre Wirkungen erscheinen, und so durch andere Erscheinungen bestimmt werden kön-

nen. (KrV A 536/7 B 564/5).

bb) Die durch das 'Experiment' der kritischen Vernunft ermöglichte Position des transzendentalen Idealismus (vgl.KrV B XXI Anm.), die Differenzierung der Welt in Erscheinung und Ding an sich, in durch Verstand und Sinnlichkeit konstituierte raum-zeitliche Erfahrungsgesetzlichkeit und in einen intelligiblen, unerfahrbaren Grund dieser erscheinenden Welt, ermöglicht eine beide Seiten befriedigende Lösung des Streits, in den sich die Ansprüche des Verstandes und die der Vernunft bezüglich des kosmologischen Freiheitsprobleme notgedrungen verwickeln. Indem diese Unterscheidung alles raum-zeitlich Existierende als Erscheinung begreift, der im einzelnen wie im ganzen ein intelligibles Substrat zugrundeliegt, kann sich der Gedanke der Vernunft von der Freiheit im kosmologischen Verstande "einen Zustand von selbst anzufangen, deren Kausalität also nicht nach dem Naturgesetze wiederum unter einer anderen Ursache steht, welche sie der Zeit nach bestimmte" (KrV A 533 B 561), die Idee einer absoluten Spontaneität, "die von selbst anheben könne zu handeln" (ebd.), behaupten. Diese "nichtsinnliche Ursache", die "transzendentale Ursache" der erfahrbaren Ursache (KrV A 546 B 574), ist zwar unserem an Verhältnisbestimmungen gebundenem Erkennen gänzlich unzugänglich (KrV B 522), insofern ein bloß durch Negation der Erfahrungsgesetzlichkeit Gedachtes, ein "Noumenon im negativen Verstande", zu dessen Qualifikation der Erfahrung nichts entlehnt werden kann und darf. Indessen, sie ist immerhin denkbar und in Negation der die Erfahrungswelt konstituierenden Momente, der Methode der mittelalterlichen theologia negativa vergleichbar, antithetisch abschirmbar. Spontaneität steht dementsprechend außerhalb von Raum und Zeit, ist kein Ereignis, kein Geschehen im Sinne der Weltbegebenheiten.

Sie "entsteht nicht, oder hebt nicht etwa zu einer gewissen Zeit an,um eine Wirkung hervorzubringen.Denn sonst würde sie selbst dem Naturgesetz der Erscheinungen,sofern es Kausalreihen der Zeit nach bestimmt, unterworfen sein, und die Kausalität wäre alsdann Natur, und nicht Freiheit." (KrV A 551/2 B 579/80); sieweist jedem durch das Wesen von Raum und Zeit bedingten Charakter der Relationalität, der bezo-

genheit auf Anderes und der Bestimmbarkeit durch Anderes, von sich, sie steht in sich selbst, ist jenes unzugängliche und doch im Begriff der Erscheinung je mitgedachte Substanzielle, das allem erfahrbaren Akzidentellen gleichsam als Träger zugrundeliegt.

cc) Über das den Erscheinungen Zugrundeliegende und die Art seiner Gesetzmäßigkeit ist erkenntnismäßig nichts auszumachen. Umso mehr überrascht, und Kant gibt, wie unser Eingangszitat belegt, diese Merkwürdigkeit auch zu (vgl. KrV A 533 B 561), wie im Rahmen der kosmologischen Ideen diese nur gedachte absolute Spontaneität als Grund aller Veränderung wie einzelner Veränderungen scheinbar selbstverständlich mit Vernunft in Zusammenhang grbracht wird, mit Vernunft, die als selbst unbedingt und außer der Reihe der Erscheinungen stehend, den intelligiblen Grund beobachtbarer Vorgänge, Ereignisse, Handlungen und Phänomene darstellen soll und insofern das erste und einzige Beispiel für eine positive Charakterisierung des "intelligiblen Grundes" von phänomenalem Sein ausmacht.

Das Zwischenglied dieser unvermittelten Verbindung scheint uns in der Interpretation des Begriffs der Kraft zu liegen. Kants erste Analogie der Erfahrung suchte die Substanz (substantia phaenomenon) als Bedingung der Möglichkeit erkenntnismäßiger Bestimmung des Wechsels der Erscheinungen darzustellen. Ein Wechsel ist nur im Blick auf ein Beharrliches zu fixieren, Zeitmomente nur innerhalb der einen bleibenden Zeit: "Nun kann die Zeit für sich nicht wahrgenommen werden. Folglich muß in den Gegenständen der Wahrnehmung, d.i. den Erscheinungen, das Substrat anzutreffen sein, welches die Zeit überhaupt vorstellt, und an dem aller Wechsel der Erscheinungen zu demselben in der Apprehension wahrgenommen werden kann. Es ist aber das Substrat alles Realen, d.i. zur Existenz der Dinge gehörigen, die Substanz, an welcher alles, was zum Dasein gehört, nur als Bestimmung kann gedacht werden" (KrV B 225)[1]. Als dieses Beharrliche in der Erscheinung,

---

[1] Es ist hier nicht der Ort, die sicher auf Descartes und v.a. Spinoza zurückgehende Konzeption von einer Substanz näher zu analysieren. Nur soviel sei gesagt, daß Kant selbst in der Erläuterung der ersten Analogie sowohl von Substanz wie von Substanzen spricht (KrV B 227 A 184; vgl. B 183 A 144). Kant hat wohl das Modell 'relativer Substanzen' vor

das sich nicht ändert und an dem sich alle Veränderung vollzieht, als diese 'substantia phaenomenon', deren Quantum nicht vermehrt noch vermindert wird, sieht Kant die Materie an. Sie ist die Substanz im Raume, die beharrende Einheit, auf die das Denken den Inhalt der äußeren Wahrnehmung bezieht. Freilich, als 'Inbegriff von lauter Relationen' ist auch sie substantia phaenomenon, ist auch sie nur erscheinende Einheit von Erfahrbarem, bleibt auch ihr 'transzendentales Objekt' dem menschlichen Blick entzogen. " Die Materie ist substantia phaenomenon. Was ihr innerlich zukomme, suche ich in allen Teilen des Raumes, den sie einnimmt, und in allen Wirkungen, die sie ausübt, und die freilich nur immer Erscheinungen äußerer Sinne sein können. Ich habe also zwar nichts Schlechthin-, sondern lauter Komparativ-Innerliches, das selber wiederum aus äußeren Verhältnissen besteht. Allein, das schlechthin, dem reinen Verstande nach, Innerliche der Materie ist auch eine bloße Grille; denn diese ist überall kein Gegenstand für den reinen Verstand... Ins Innere der Natur dringt Beobachtung und Zergliederung der Erscheinungen, und man kann nicht wissen, wie weit dieses mit der Zeit gehen werde" (KrV A 277/8 B 333/4). Über das der Materie zugrundeliegende 'transzendentale Objekt' ist nichts auszumachen. Erfahrbar sind immer nur 'Auswirkungen' einer inneren 'Potenz', die Effekte einer einwohnenden 'Energie', Beharren, Aufeinanderfolgen und Wechselwirken der 'Akzidentien'; alle Veränderung, alles Ereignis ist nur Umstrukturierung, Umschichtung der einen Realität und die Materie ist nur die Einheit dieses Beziehungsgefüges. Das Verhältnis der Substanz zu den Akzidentien, d.h. die Verwirklichung der Relationen und ihre Veränderung wird von Kant nun als Realisation einer Kraft gedeutet. Kraft ist demnach die Substanz, sofern sie sich in

---

Augen,von 'Dingen' mit begrenzter Dauer,die letztlich wieder in der einen Substanz gründen.Dies entspräche seiner Theorie der Gegenstandskonstitution.Etwas kann nur dann als empirischer Gegenstand fixiert werden,wenn es als 'Substanz' mit wechselnden Eigenschaften und Zuständen gedacht wird. Letztlich besteht das von der Materie Faßbare aus lauter Verhältnissen,jedoch sind darunter "selbständige und beharrliche,dadurch uns ein bestimmter Gegenstand gegeben wird" (KrV A 285 B 341).

Akzidenzen und ihren Beziehungen verwirklicht, sofern sie sich äußert, ist die Kausalität der Substanz (KrV A 648 B 676), ist ihr 'Handeln', Handlung verstanden als "Verhältnis des Subjekts der Kausalität zur Wirkung" (KrV B 250 A 205). Wie nun die Kraft der Substanz sich im Inbegriff der Relationen bekundet, so verweist die mannigfaltige Art sich ändernder Relationen auf mannigfaltige Modifikationen der einen Kraft. Umgekehrt kann jede Änderung, jeder Wechsel von Bestimmungen, soll er nicht dem Zufall bloßen Nacheinanders überantwortet werden, nur als 'Wirken', nur als 'Handeln' dieser oder jener Kraft, die A in B überführt, verstanden werden. "Diese Kausalität führt auf den Begriff der Handlung, diese auf den Begriff der Kraft, und dadurch auf den Begriff der Substanz..." (KrV A 204 B 249). "Allein das empirische Kriterium einer Substanz, sofern sie sich nicht durch die Beharrlichkeit der Erscheinung, sondern besser und leichter durch Handlung zu offenbaren scheint, kann ich nicht unberührt lassen. Wo Handlung, mithin Tätigkeit und Kraft ist, da ist auch Substanz, und in dieser allein muß der Sitz jener fruchtbaren Quelle der Erscheinungen gesucht werden... Denn nach dem Grundsatze der Kausalität sind Handlungen immer der erste Grund von allem Wechsel der Erscheinungen... Wie nun überhaupt etwas verändert werden könne; wie es möglich sei, daß auf einen Zustand in einem Zeitpunkte ein entgegengesetzter im anderen folgen könne: davon haben wir a priori nicht den mindesten Begriff. Hierzu wird die Kenntnis wirklicher Kräfte erfordert, welche nur empirisch gegeben werden kann, z.B. der bewegenden Kräfte, oder, welches einerlei ist, gewisser sukzessiver Erscheinungen, (als Bewegungen) welche solche Kräfte anzeigen." (KrV A 204 ff. B 249 ff.) Allerdings, wie die Materie, ist auch die Kraft nicht an sich, sondern nur phänomenal in Bewegungen, Widerständen, Anziehungen etc. faßbar, ist die Bewegung etwa nur "das äußerliche Phänomen der Kraft (I, 141, also bereits in Kants erster Veröffentlichung). Sowohl die Beharrlichkeit der res extensa, das Ganze des Gefüges, das empirische Korrelatum der Zeit, wie das geregelte Zugleich und Nacheinander ihrer Zustände führen Kant auf den Begriff der Substanz. Beide, die eine

Kraft und die eine Substanz, stellen Bedingungen der Möglichkeit einer einheitlichen Erfahrung dar, beide sind empirisch nur als Relationsbestimmungen, als das in allen Erscheinungen Identische und als das die Abfolge der Erscheinungen Bewirkende, faßbar. Alle (äußeren) Phänomene sind als solche auf eine Substanz (die Materie), alle Vorgänge auf ein Wirken (die Kraft) verwiesen. "Handlung bedeutet schon das Verhältnis des Subjekts der Kausalität zur Wirkung. Weil nun alle Wirkung in dem besteht, was da geschieht, mithin im Wandelbaren, was die Zeit der Sukzession nach bezeichnet, so ist das letzte Subjekt desselben das Beharrliche, als das Substratum alles Wechselnden, d.i. die Substanz." (KrV A 205 B 250). Entsprechend der zweifachen Relationalität des Phänomens, als menschliche Vorstellung eines transzendentalen Objekts und als Vorstellung eines Subjekts, wirkt die Substanzkategorie in zweifacher Hinsicht, in der Substantialisierung des Objekts menschlichen Erkennens und in der Substantialisierung des Subjekts.Bei der wenn auch verstandesmäßig nicht realisierbaren, von der totalisierenden Vernunft je angestrebten Fixierung des intelligiblen Grundes erfahrbarer Phänomenalität steht die dem neuzeitlichen Denken zugänglichere Subjektivität Pate für die Interpretation der objektiven Substanz. Aus einem Hinweis Kants erhellt zudem, daß Leibniz' Monadologie in entscheidenden Punkten fortwirkt,einer Monadologie, die nach Kants(richtiger) Ansicht"gar nicht zur Erklärung der Naturerscheinungen gehört,sondern ein von Leibnizen ausgeführter,an sich richtiger platonischer Begriff von der Welt ist,sofern sie gar nicht als Gegenstand der Sinne,sondern als Ding an sich betrachtet,blos ein Gegenstand des Verstandes ist, der aber doch den Erscheinungen der Sinne zum Grunde liegt."(MAN,IV, 507).In der Tat erinnern die eben skizzierten Bestimmungen von Phänomen,Kraft,Substanz in vielem an Leibniz.Auch dort konstituiert sich Phänomenalität durch seine Beziehung auf substanzielles Sein und auf Vorstellen,auch dort ist die intelligible Substanz der Grund und 'Träger' der Phänomenalität,der sich in relationalen Kategorien,in Größe,Gestalt,Bewegung etc. expliziert, ohne durch diese Kategorien selbst bestimmbar zu sein[1]. Auch dort

[1] Disc. mét. nr.12: "C'est pourquoy ces sortes de qualités ne scauroient constituer aucune substance".

fungiert, und dies scheint uns entscheidend, die Kraft als Bindeglied zwischen intelligiblem und phänomenalem Sein[1]. Die Kraft der Substanz ermöglicht Ausdehnung, ist Prinzip des Beharrens wie der Bewegung[2]. In gewissem Gegensatz zu Kant, ist sie, als die innerste Natur des Seienden, als das Wirken der Substanz, dem Erkennen zugänglich und ermöglicht so den kontinuierlichen Übergang von Physik zu Metaphysik. Denn in der Selbsterfahrung des denkenden Menschen, in der als Spontaneität charakterisierbaren Innerlichkeit der Subjektivität ist Kraft in originärer Weise gegeben!Von hier an wird Substanz als Subjektivität und in Analogie zu ihr gedacht, wie sie ja schon in der voraufgehenden Tradition als Seele bzw. in Analogie zur Seele verstanden wurde[3]. Selbsterfahrung, Seelenerfahrung wird zur primären Quelle der Metaphysik[4].

Berücksichtigt man diesen metaphysikgeschichtlichen Kontext, so erscheint die Verbindung nicht mehr so überraschend, die das kosmologische **Freiheitsproblem**, die Frage nach dem intel-

---

[1] Vgl.Disc.mét.nr. 18

[2] "Quaeritur jam,quae sit illa natura cujus diffusio corpus constituit... Eam ergo dicimus non in alio posse consistere quam ἐντῷ δυναμικῷ seu principio mutationis et perseverantiae insito" (ed. Gerhard VI, 1oo).

[3] Vgl.H.Rombach,Substanz,System,Struktur,II,341.Zum Begriff der Monade vgl.W.Cramer,Die Monade.Das philosophische Problem vom Ursprung,St 1954;Zum Begriff der Kraft vgl.W. Janke,Leibniz.Die Emendation der Metaphysik,Frf 1963. Leibniz ist sich in der Konzeption der 'formes substantielles' auch durchaus seiner Anlehnung an die Scholastik bewußt;vgl. etwa Disc mét.nr.10 und 11.

[4] "... je croy que celuy qui meditera sur la nature de la substance... trouvera,que toute la nature du corps ne consiste pas seulement dans l'étendue,c'est à dire dans la grandeur,figure et mouvement,mais qu'il faut necessairement y reconnoistre quelque chose,qui aye du rapport aux ames,et qu'on appelle communement forme substantielle..." (Disc.mét.nr.12),wenn auch die Differenz zwischen 'körperlichen' und 'vernünftigen' Seelen gewahrt bleibt:"Cependent les ames et les formes substantielles des autres corps sont bien differentes des ames intelligentes,qui seules connoissent leurs actions." (Disc.mét.nr.12).

ligiblen Grund der Natur - in der Antike und im Mittelalter unter dem Thema eines ersten Bewegers diskutiert - mit dem anthropologischen bzw. praktischen Freiheitsproblem,mit der Frage nach der Denkbarkeit vernunftbestimmter Kausalität bezüglich menschlicher Handlungen in der Welt der Natur,eingeht,Naturbegebenheiten werden auf Naturbedingungen zurückgeführt,die Ursachen von Erscheinungen werden in Erscheinungen gemäß den Regeln der Zeit gesucht und angegeben,der empirische Charakter eines Dinges bestimmt sich als Regularität seiner Wirkgesetzlichkeit im Kontext des Systems der Natur.Der intelligible Charakter der Kraft,die Gesetzlichkeit des Grundes der Erscheinung ist nicht in seinem An-sich-Sein,sondern nur in seinen Äußerungen,in der Regularität seiner Beziehung zu anderem Erscheinenden,in raumzeitlichen Verlaufsgesetzen zu bestimmen. Indessen,die transzendentale Rekonstruktion der Bedingungen der Möglichkeit der Einheit der Natur und der Erfahrung hatte eine Kraft zutage gefördert,die nicht in Relation mit anderen erscheinenden Kräften ihre Umgrenzung erfuhr,die vielmehr die Einheit erscheinender Kräfte allererst ermöglichte:die Spontaneität des Verstandes[1].

"...die Verbindung (conjunctio)eines Mannigfaltigen überhaupt, kann niemals durch Sinne in uns kommen...,denn sie ist ein Aktus der Spontaneität der Vorstellungskraft,und,da man diese, zum Unterschiede von der Sinnlichkeit,Verstand nennen muß,so ist alle Verbindung...eine Verstandeshandlung,die wir mit der allgemeinen Benennung Synthesis belegen werden,um dadurch zugleich bemerklich zu machen,daß wir uns nichts,als im Objekt verbunden,vorstellen können,ohne es vorher selbst verbunden zu haben,und unter allen Vorstellungen die Verbindung die einzige ist, die nicht durch

---

[1] Die synthetische Funktion von Verstand und produktiver Einbildungskraft ermöglicht nicht nur die formale Einheit der Erfahrung,sondern fundiert auch entscheidend das Verstehen einzelner Naturphänomene.So basiert das Verständnis der a priori nicht antizipierbaren,empirisch beobachteten Bewegung eines Objekts im Raume auf der figurlichen Synthesis als transzendentaler Handlung der produktiven Einbildungskraft:"Bewegung,als Handlung des Subjekts...folglich die Synthesis des Mannigfaltigen im Raume,wenn wir von diesem abstrahieren und bloß auf die Handlung achthaben,dadurch wir den inneren Sinn seiner Form gemäß bestimmen,bringt sogar den Begriff der Sukzession zuerst hervor."(KrV B 154/55).Vgl.hierzu v.a.F.Kaulbach,Der philosophische Begriff der Bewegung, Köln/Graz 1965.

Objekte gegeben, sondern nur vom Subjekt selbst verrichtet werden kann, weil sie ein Aktus seiner Selbsttätigkeit ist." (KrV B 129/30). In der "transzendentalen Handlung der Einbildungskraft", die die Einheitsfunktionen des Verstandes a priori verräumlicht und verzeitlicht[1], im begrifflichen Verbinden des Mannigfaltigen gegebener Anschauungen, in ihrem vernunftgemäßen Durchdringen und Übersteigen, ist dem Menschen, wenn auch nicht in der Weise gegenständlicher Erkenntnis (vgl.KrV B 157; B 428 ff.), sondern in der Weise eines alles Denken und Erkennen begleitenden Bewußtseins des spontanen Selbst, eine Kraft gegeben, die die bloß relationale 'Aussenansicht' sonstiger Kräfte zu sprengen scheint, So gesehen ist der Mensch Gegenstand in der Welt und alle Gegenständlichkeit konstituierende Subjektivität zugleich. "Der Mensch ist eine von den Erscheinungen der Sinnenwelt, und insofern auch eine der Naturursachen, deren Kausalität unter empirischen Gesetzen stehen muß. Als eine solche muß er demnach auch einen empirischen Charakter haben, so wie alle anderen Naturdinge. Wir bemerken denselben durch Kräfte und Vermögen, die er in seinen Wirkungen äußert. Bei der leblosen, oder bloß tierisch-belebten Natur, finden wir keinen Grund, irgendein Vermögen uns anders als bloß sinnlich-bedingt zu denken. Allein der Mensch, der die ganze Natur sonst lediglich nur durch Sinne kennt, erkennt sich selbst auch durch bloße Apperzeption, und zwar in Handlungen und inneren Bestimmungen, die er gar nicht zum Eindrucke der Sinne zählen kann, und ist sich selbst freilich einesteils Phänomen, andernteils aber, nämlich in Ansehung gewisser Vermögen, ein bloß intelligibler Gegenstand, weil die Handlung desselben gar nicht zur Rezep-

---

[1] "Dieses nehmen wir auch jederzeit in uns wahr.Wir können uns keine Linie denken, ohne sie in Gedanken zu ziehen, keinen Zirkel denken,ohne ihn zu beschreiben, die drei Abmessungen des Raumes gar nicht vorstellen, ohne aus demselben Punkte drei Linien senkrecht aufeinander zu setzen, und selbst die Zeit nicht, ohne indem wir im Ziehen einer geraden Linie... bloß auf die Handlung der Synthesis des Mannigfaltigen, dadurch wir den inneren Sinn sukzessiv bestimmen, und dadurch auf die Sukzession dieser Bestimmung in demselben, achthaben." (KrV B 154).

tivität der Sinne gezählt werden kann. Wir nennen diese Vermögen Verstand und Vernunft..."(KrV A 546 B 574).

dd) In der synthetischen Funktion des Verstandes, wie in der Aktivität der spekulativen Vernunft, die "sich mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung nach Ideen" (KrV A 548 B 576) macht, 'begegnet' dem Menschen eine Kraft, die den Rahmen raumzeitlicher Erscheinungsreihen und seiner Verlaufsgesetzlichkeit sprengt. Wenn diese Gegebenheit auch "eine bloß intellektuelle Vorstellung der Selbsttätigkeit eines denkenden Subjekts" (KrV B 278) darstellt, die von der realen, dem inneren Sinn objektivierbaren, raum-zeitlichen Existenz des jeweils denkenden Ich abstrahiert, so repräsentiert sie doch die inhaltlose Form meines Denkens in seinem An-sich-Sein."... wie mein eigenes Selbst in der Anschauung gegeben sei, das setze ich beiseite, und da könnte es mir, der ich denke, aber nicht sofern ich denke, bloß Erscheinung sein; im Bewußtsein meiner Selbst beim bloßen Denken bin ich das Wesen selbst, von dem mir aber freilich dadurch noch nichts zum Denken gegeben ist." (KrV B 429). An Charakter und erkenntnistheoretischem Stellenwert dieses Spontaneitätsbewußtseins schieden sich lange Zeit die Interpretationsrichtungen. Verkörpert die transzendentale Apperzeption den letzten Einheitspunkt einer bloß logischen Rekonstruktion des Bedingungssystems von Erfahrungssätzen, wie dies Vertreter neukantianischer Provenienz behaupteten,ist sie rationales Relikt einer fundamentalontologischen Neubesinnung des Menschen, der seine Vernunft als wesentlich sinnliche Vernunft erkennt und ihre Spontaneität in ihrem innersten Kern als Rezeptivität verstehen muß, wie dies Heideggers erstes Kantbuch nahelegte[1], oderimpliziert sie, neben und in ihrer

---

[1] "Das Gegenstehenlassen als solches,d.h.als reines Sich-zuwenden-zu... , rein affizieren,bedeutet:ihm überhaupt so etwas wie ein 'Gegen-es',das Dawider,entgegenzubringen, 'ihm'-dem reinen Gegenstehenlassen von- -Als reine Selbstaffektion bildet sie (sc.die Zeit) ursprünglich die endliche Selbstheit dergestalt,daß das Selbst so etwas wie Selbstbewußtsein sein kann... Die Zeit und das 'ich denke' stehen sich nicht mehr unvereinbar und ungleichartig gegenüber, sie sind dasselbe."M.Heidegger,Kant und das Problemder Metaphysik, 172 ff..Es ist klar, daß in einer Ontologie, die in ihrem Ansatz Analyse der pathischen Hingabe an die Zeitlichkeit ist,weder die Distanz zum Zeitlichen noch die Selbstbestimmung der Vernunft als existentielle Möglichkeit

logischen Einheitsfunktion, die Selbstgewißheit des Geistes und seiner Kraft, wie dies eine die Kontinuität von Descartes, Spinoza, Leibniz bis Kant wahrende metaphysikgeschichtliche Interpretation vertritt[1]? Während die ersten beiden Interpretationsrichtungen Einzelaspekte von Kants Theorie verabsolutieren, scheint uns zunächst die letztere dem vorliegenden Textbestand am ehesten gerecht zu werden und, systematisch gesehen, die Grundlage des theoretischen 'Intelligenz-Bewußtseins' für den gerade am Individuum orientierten kantischen Begriff von sittlicher Person und vernünftigem Wesen plausibel zu machen. Theoretische und praktische Autonomie, Bestimmung von Gegenständlichem und Bestimmung seiner selbst, gründen demnach in einer Spontaneität des transzendentalen Ich, deren Sein im Verbinden von Gegebenem wie im Bilden von Ideen dem individuellen Ich unmittelbar zugänglich ist, ohne freilich für sich genommen erkenntnismäßig bestimmbar zu sein. So beweist das 'willkürliche Bewußtsein seiner Vorstellungen', das sich vornehmlich im Aktus des Aufmerkens (attentio) und des Absehens (abstractio) realisiert, "eine Freiheit des Denkungsvermögens und die Eigenmacht des Gemüths.., den Zustand seiner Vorstellungen in seiner Gewalt zu haben (animus sui compos)." (Anthr. VII, 131 §3) Die transzendentale Apperzeption wiederum ist nicht nur das überindividuelle-abstrakt gedachte Subjekt allen Erkennens, als Träger und Einheitspunkt aller Vorstellungen und Urteile ist sie auch etwas Reales, beinhaltet das 'Gefühl' eines Daseins, wenn auch ihr Wesen keiner konkretbestimmbaren, inhaltlich-erfüllten Erkenntnis offensteht: "Wäre die Vorstellung der Apperception, das Ich, ein Begriff, wodurch irgend etwas ge-

---

erscheint. Damit hängt zusammen, daß Heideggers Kantinterpretation sowohl vor der theoretischen Vernunft im engeren Sinne wie vor der Vernunft im praktischen Verstande haltmacht. Vgl. zu dieser Problematik v.a. I. Heidemann, Spontaneität und Zeitlichkeit, Kant-Studien, Ergänzungsheft Bd. 75, K 1958, 19.

[1] "Klafft wirklich in der Lehre Kants die Urgegebenheit des selbstbewußten Ich in zwei heterogene Dinge auseinander: in eine Existenzbehauptung, die mich aber nur als Objekt (als einen Mechanismus von Assoziationen etwa, als ein Kausalbedingtes, zur 'Natur' Gehöriges) trifft, und - eine Wesenheit, die nun gar nicht mehr von 'mir' als dem real Daseienden, sondern nur von einem 'idealen' oder 'logischen' Subjekt redet?" H. Heimsoeth, Studien zur Philosophie Immanuel Kants, K 1956, 236.

dacht würde, so würde es auch als Prädicat von andern Dingen gebraucht werden können, oder solche Prädicate in sich enthalten. Nun ist es nichts mehr als Gefühl eines Daseins ohne den mindesten Begriff und nur Vorstellung desjenigen, worauf alles Denken in Beziehung (relatione accidentis) steht" (Prol.IV, 334 ánm.). Ergriff im cartesianischen und leibnizianischen Denken das einzelne Subjekt in der Selbstgewißheit des Ich-denke unmittelbar sich selbst in seiner Substanzialität und erschloß sich in reduktivem und deduktivem Gang seine wesentlichen Eigenschaften wie Unteilbarkeit, Unsterblichkeit, Immaterialität etc., so scheint für Kant in der transzendentalen Apperzeption lediglich das Daß einer in sich gründenden Spontaneität gegeben, das 'Aktbewußtsein' einer Selbsttätigkeit des Denkens, das alle seine Tätigkeiten begründet, das aber unabhängig von seinem Tun als Verbinden und Übersteigen von sinnlich Gegebenem in seinem An-sich-Sein nicht faßbar ist (vgl.Prol. §§ 47,48,49; KrV A 341-405 B 399-432). Erkenntnismäßig faßbar ist allein das Ich, das dem inneren Sinn gegeben ist, das Ich der Assoziationen, der psychischen Mechanismen, das Ich-Objekt als substantia phaenomenon, als Einheit einer Mannigfaltigkeit von Zuständen und Vorgängen, das empirische Ich. So gesehen bleibt das Ich als das Substanziale unseres eigenen Daseins Substanz in der Erscheinung, die phänomenale Einheit eines intelligiblen Substrats; die Natur der gegebenen Welt und die Natur des Ich, das Objekt des äußeren Sinnes und der Gegenstand des inneren Sinnes unterscheiden sich in nichts voneinander. "Die Seele ist in der transzendentalen apperception substantia Noumenon" (XVIII, 420/1, nr. 6001). Wäre dies Kants letztes Wort, so hätte sich Descartes 'Cogito-Sum' in der Tat in ein empirisches und transzendentales Ich radikal geteilt, in ein Ich-Objekt als ein konkret Mannigfaltiges, dessen Existenz aufgrund innerer Erfahrung feststellbar, dessen Eigenschaften und Zustände aufgrund innerer Erscheinungsdaten in kausaler Ordnung beschreibbar wären, und in ein Ich der transzendentalen Apperzeption, ein abstraktes, rein logisches bzw. erkenntnistheoretisches Subjekt, das meine Einzelexistenz nicht betrifft, das lediglich ein gesetzliches Strukturmoment für

die formal-kategoriale Konstitution von gegenständlicher Erkenntnis überhaupt darstellt. Die Autonomie des Verstandes, der theoretischen Vernunft, wäre die einer abstrakten, alle Synthesis ermöglichenden Subjektivität überhaupt: "Alle durch Erfahrung erkannte Gesetze gehorchen zur Heteronomie, die aber, durch welche Erfahrung überhaupt möglich ist, zur Autonomie" (XVIII, 250, nr. 5608). Nun setzt freilich jede transzendentalphilosophische Reflexion über die wesentlichen Momente der Erkenntnis ein faktisches Wissen um je sich im Einzelsubjekt vollziehendes Erkennen, ein wirkliches Wissen um das spontane Ich voraus. Sinn und Bedeutung transzendentaler Autonomie gründen in (ungegenständlicher) Erfahrung dessen, was Denken, Intelligenz, Verbinden von Vorstellungen in jedem einzelnen Menschen darstellen: nämlich die Selbstmächtigkeit des Verstandes, die Kraft des Menschen als Intelligenz. In Paralogismen verstrickt sich die Reflexion erst dann, wenn sie vom Wirklichkeitsbezug allen Denkens abstrahiert und dessen Wesen über seine formale Struktur hinaus rein für sich zu bestimmen trachtet[1].

ee) Im Spontaneitätsbewußtsein des Ich-denke-etwas scheint die nur beobachtende Sicht allen Geschehens, die die Kräfte und Vermögen der Dinge lediglich in ihren Äußerungen, in der raum-zeitlichen Ordnung ihrer gegenseitigen Beziehungen, zu erhellen vermag, ansatzweise durchbrochen. Hier ist auch der Ort, an dem die Welt des Verstandes, "die er gar nicht zum Eindrucke der Sinne zählen kann" (KrV A 546 B 574), und die der Sinnlichkeit sich treffen: das Ich des Denkens und das sich in Affektionen, Assoziationen etc. bekundende Ich sind in einer Person geeint. Es scheint also zumindest denkbar, den empirischen Charakter eines Menschen, die beobachtbare

---

[1] "Es gibt also keine unsinnlich-intellektuelle Selbstanschauung, gleichsam Selbstgegebenheit, des Ich vor dem bestimmenden Aktus; aber es gibt so etwas in ihm als wirkliches Vollzugs- und Tunsbewußtsein. Und darin fassen wir 'das Wesen selbst', freilich nicht als fertiges Sein und nicht in seiner Totalität, aber in unmittelbarer Äußerung und Selbstentfaltung". H.Heimsoeth, Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie, aaO, 249.

Regularität seines Verhaltens im Wechselbezug zu Anderem auf einen nichtsinnlichen, in kosmologischer Bedeutung freien Grund zu beziehen, ihn als raum-zeitliche Erscheinung eines intelligiblen, und zwar freien Charakters zu deuten. Erklärung und Interpretation könnten unangefochten nebeneinander bestehen, "indem man den bloß empirischen Charakter derselben, als den obersten Erklärungsgrund, befolgt, und den intelligiblen Charakter, der die transzendentale Ursache von jenem ist, gänzlich als unbekannt vorbeigeht, außer sofern er nur durch den empirischen als das sinnliche Zeichen (Hervorh. von mir) desselben angegeben wird." (KrV A 546 B 574). Die Handlungen des Menschen bildeten die raum-zeitliche Explikation, die Entäußerungen seines substantiellen freien Ich.

Es ist erstaunlich und unseres Erachtens zu wenig betont worden, wie sehr Kant im Antinomienkapitel der Kritik der reinen Vernunft dieses Modell der explicatio verwendet: der empirische Charakter ist dem intelligiblen 'gemäß' zu denken (A 540 B 568), er ist das 'sinnliche Zeichen' (A 546 B 574), er 'bezeichnet' ihn durch Erscheinungen (A 551 B 579), er ist sein 'sinnliches Schema' (A 553 B 581). Der Grund freilich, das intelligible Substrat des Menschen als ein Wesen mit Freiheit (im kosmologischen Sinn) zu deuten, das der übrigen Phänomene indessen als gänzlich unbekannt zu übergehen, beruht auf der 'Erfahrung' der Spontaneität des Denkens, die sich sowohl in der notwendigen Konstitution von Gegenständlichkeit als auch in der Beliebigkeit geistiger Akte zeigt. Theoretische Autonomie als Bedingung der Welterfahrung und das Spontaneitätsbewußtsein der Intelligenz, das in ihren Akten mitgegeben ist, sind eine nicht unwesentliche Voraussetzung dafür, das erkenntnismäßig unzugängliche intelligble Substrat des empirischen Menschen als möglicherweise absolut spontan zu denken. "Die caussalitaet eines Wesens, in Ansehung der Erscheinungen sich unabhängig von bestimmenden Gründen der Sinnenwelt zu gedenken, ist kein Widerspruch, wenn das Wesen nur unter einem Begriffe einer Sache an sich selbst gegeben ist. Nun ist ein Vernünftig Wesen als intelligentz als ein solches Gege-

ben; mithin läßt sich an demselben Freyheit denken. Dagegen läßt sich von dem Intelligibelen der Körper keine Caussalitaet denken, denn ihre Erscheinungen verrathen keine intelligentz" (XVIII, nr. 5608).

b) Der anthropologische Freiheitsbegriff

Es wäre verfehlt, im Spontaneitätsbewußtsein von Verstand und Vernunft den Zentralpunkt kantischer Freiheitsdiskussion zu sehen. Die empirisch-bedingten Kräften heterogene 'Kraft' des Erkenntnisvermögens (KrV A 547 B 575) legitimiert lediglich den Gedanken der Vereinbarkeit von "zweierlei Kausalität in Ansehung dessen, was geschieht" (KrV A 532 B 560), von einer Kausalität, die Erscheinendes nach raum-zeitlichen Verlaufsgesetzen zu bestimmen fordert, und von einer Kausalität, die Erscheinendes als 'Wirkung' ihres eigenen intelligiblen Grundes deutet. Die 'Kraft' der Intelligenz ist die einzige uns zugängliche, die sich nicht durch ihren Zusammenhang mit anderen Kräften bestimmt, die sich in der Selbsterfahrung des Subjekts in ihrem An-sich-Sein zeigt, so zwar, daß sie sich lediglich im Verbinden,Variieren und Totalisieren von Gegebenem als real erweist,für sich betrachtet indessen zur inhaltlosen,leeren Form von Spontaneität überhaupt erstarrt.Das An-sich-Sein,das einer Erscheinung zugrundeliegt, zumal einer Erscheinung,die Intelligenz besitzt,könnte nach Art einer Intelligenz gedeutet werden[1].Da aber endliche Vernunft weder sich noch ihre Gegenstände (es sei denn als bloße Ideen)selbst schafft,bleibt völlig dunkel,ob wirklich und wie "diese Vernunft nun Kausalität habe" (KrV A 547 B 575), d.h. Erscheinungen kreieren oder ändern könne.An der Endlichkeit der theoretischen Vernunft des Menschen, an ihrer Verwiesenheit auf Gegebenes, das nicht sie selbst ist, scheitert jeder

[1] Soweit wir sehen, ist für Kant die Bestimmbarkeit des Anderen als Alter Ego,die etwa eine Intersubjektivitätstheorie im Sinne E.Husserls beherrscht, noch kein Problem.In der Verlängerung kantischen Denkens könnte der Andere als intelligentes Subjekt seinen erscheinenden Äußerungen entsprechend regulativ interpretiert werden.

Versuch, Freiheit als unbedingtes Erwirken von Erscheinungen allein aus der Spontaneität des Denkens zu beweisen. Das Problem der Freiheit wird deshalb zwangsläufig zurückverwiesen in einen Horizont, der nicht primär das Beobachten, Erfahren, Erkennen von Wirklichem, sondern dessen Veränderung zum Thema hat. Der kantischen Vermögenslehre entsprechend liegt der eigentliche Ort der Freiheitsdiskussion nicht im Erkenntnis-, sondern im Begehrungsvermögen. Während sich alle Veränderung der Materie unserem phänomenalen Erkennen als Bewegung, als Änderung seiner äußeren Verhältnisse im Raume darbietet und die Ursache dieser Änderung wiederum in etwas dem Bewegten Äußerlichen zu suchen ist, da uns das 'Innere' der Materie unzugänglich bleibt (vgl. MAN IV, 543), ist uns im eigenen Handeln und im alles Handeln bestimmenden Begehren eine andere Art von Veränderung gegeben, eine Veränderung, die aus dem Innern der Substanz selbst fließt und die nur dort anzutreffen ist, wo wir von Leben sprechen. "Leben heißt das Vermögen einer Substanz, sich aus einem inneren Princip zum Handeln, einer endlichen Substanz, sich zur Veränderung, und einer materiellen Substanz, sich zur Bewegung oder Ruhe als Veränderung ihres Zustandes zu bestimmen. Nun kennen wir kein anderes inneres Princip einer Substanz, ihren Zustand zu verändern, als das Begehren und überhaupt keine andere innere Thätigkeit als Denken mit dem was davon abhängt, Gefühl der Lust oder Unlust und Begierde oder Willen. Diese Bestimmungsgründe aber und Handlungen gehören gar nicht zu den Vorstellungen äußerer Sinne und also auch nicht zu den Bestimmungen der Materie als Materie." (MAN, IV, 544). Während alle Änderung von bloß materiell Seiendem von außen erfolgt, strebt Lebendiges seiner Natur entsprechend von sich aus dazu, sich selbst und Anderes seinen Bedürfnissen gemäß zu schaffen, zu ändern, sich anzueignen bzw. zu genießen. Leben impliziert also primär eine Subjekt-Objekt-Relation, in welcher Gegenstehendes nicht als solches erfahren und betrachtet wird, in welcher vielmehr das Objekt dem Bannkreis der Kraft des Subjekts verhaftet ist, in welcher das Objekt den Zwecken des Subjekts unterworfen wird, in welcher Seiendes sich nicht als solches zeigt, sondern als Gesolltes, Erstreb-

tes, Unerwünschtes, Erhofftes begegnet, in welcher es vom Subjekt affirmiert oder negiert, bearbeitet, vernichtet oder umgangen wird. Leben beinhaltet einen handelnden Bezug zum Anderen, dergestalt, daß die Änderung des Gegebenen seine wirkliche Verwandlung einer tätigen Kraft der lebendigen Substanz und den Zielen dieser Substanz verdankt. Als Motor der Handlung wird von Kant das Begehrungsvermögen angesehen, ein Streben, das den verschiedenen Formen des Lebens entsprechend das Gesetz seiner Realisierung biologischen Gegebenheiten, instinktiven Anlagen oder aber rationaler Überlegung verdankt, also ein "Begehrungsvermögen nach Begriffen" (MdS VI, 213) darstellt. Der jeweilige Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens einerseits, die Kraft oder das Unvermögen des Strebens zur Realisierung des intendierten Objekts oder der beabsichtigten Handlung andererseits bilden den Leitfaden zur terminologischen Differenzierung von Wille, Willkür, Wunsch, tierischer und menschlicher Willkür."Das Begehrungsvermögen nach Begriffen, sofern der Bestimmungsgrund desselben zur Handlung in ihm selbst , nicht in dem Objecte angetroffen wird, heißt ein Vermögen nach Belieben zu thun oder zu lassen. Sofern es mit dem Bewußtsein des Vermögens seiner Handlung zur Hervorbringung des Objects verbunden ist, heißt es Willkür; ist es aber damit nicht verbunden, so heißt der Actus desselben ein Wunsch. Das Begehrungsvermögen, dessen innerer Bestimmungsgrund, folglich das Belieben in der Vernunft des Subjects angetroffen wird, heißt der Wille." (MdS VI, 213). Alles uns bekannte Lebendige ist bedürftig, bedarf der Materie und des anderen Lebendigen zur Selbsterhaltung und Reproduktion seines Lebens; im tätigen Begehren dieses Anderen verwirklicht sich seine Natur. Realisiert sich diese Begierde in völlig festgefügten Bahnen wie im Organischen, erscheint es nach Kant unsinnig, von Willkür zu sprechen. Diese ist dann gegeben, wenn ein gewisses Maß an Beliebigkeit Triebziel und die Mittel zu dessen Erreichung bestimmt. So gesehen besitzen auch tierische Lebewesen Willkür, d.h. die Fähigkeit, ein Triebziel bzw. ein Mittel zu seiner Erreichung vor anderen zu bevorzugen. Auch sie handeln zum Teil nach 'Erfahrung', nach 'Vorstellungen'

von schon Erlebtem, so zwar, daß nicht rationale Überlegung, sondern "Antriebe der Sinnlichkeit" (KrV B 560) die Mechanik von Reiz und Reaktion in Bewegung setzen. Die spezifische Gesetzmäßigkeit der Mechanik des Begehrens nennt Kant die jeweilige Instinktanlage des Lebewesens. Das Wechselspiel von Trieb und Reiz vollzieht sich entsprechend dem Mechanismus von Naturvorgängen nach Gesetzen der Sinnlichkeit, tierische Willkür ist ohne Spontaneität bezüglich der Ziele, ist ohne selbsttätigen Einfluß auf sein (wenn auch anderwärts modifikables) Triebgefüge, ist vernunftlos, ein arbitrium brutum. Von freier Willkür hingegen kann nur gesprochen werden, wenn Begehren und Handeln eines Lebewesens sich nicht aus seiner Triebkonstitution und der Reizgegebenheit der Objekte von selbst ergibt, sondern wenn Vorstellung und Überlegung den Mechanismus der Sinnlichkeit zu durchbrechen vermag, wenn der Verstand sich als eigene Kraft zum Kräftespiel des Lebens gesellt. Und diese Art der Freiheit, die lediglich die Kraft des Verstandes als eine von und neben vielen anderen Naturursachen meint (KrV A 803 B 831), ohne Rücksicht darauf, woraus die Ziele des Verstandes sich jeweils nähren, ist aus der konkret-alltäglichen Erfahrung menschlichen Denkens und menschlicher Willensentscheidungen bekannt. Durch diese 'anthropologische' bzw. 'praktische' Freiheit, wie Kant sie in der Kritik der reinen Vernunft (abweichend von seiner späteren Terminologie) nennt, wird innerhalb der Natur vom Menschen als intelligentem Wesen die Unmittelbarkeit sinnlicher Nötigung durchbrochen, wobei unausgemacht bleibt, ob die Ziele verstandesgemäßen Handelns nicht doch zuletzt im Bereich der Natur und des faktischen Lebens liegen oder ob die menschliche Vernunft fähig ist, völlig unabhängig von der Natur sich selbst Zwecke des Handelns zu geben. Im ersteren Fall wäre Vernunft der Ersatz für eine verglichen mit den Tieren mangelhafte Instinktanlage des Menschen und stünde im Dienst "der Befriedigung seines Bedürfnisses als Sinnenwesens" (KpV V, 61)[1], im zweiten Falle wäre sie wahr-

[1] "Der Mensch ist ein bedürftiges Wesen, sofern er zur Sinnenwelt gehört, und so fern hat seine Vernunft allerdings einen nicht abzulehnenden Auftrag von seiten der Sinnlichkeit, sich um das Interesse derselben zu bekümmern... im

haft autonom, da Inhalt und Ziel ihrer Gesetzgebung ihr eigenes Produkt wäre: "Dagegen würden reine praktische Gesetze, deren Zweck durch die Vernunft völlig a priori gegeben ist, und die nicht empirisch bedingt, sondern schlechthin gebieten, Produkte der reinen Vernunft sein." (KrV A 800/ B 828). Diese für den kantischen Autonomiebegriff im engeren Sinn relevante Frage, ob Vernunft für sich allein das Begehrungsvermögen zu bestimmen fähig ist, spielt für den anthropologischen Freiheitsbegriff keine Rolle. Hier ist lediglich die Rede von einem Vermögen, das im Rahmen naturhaften Seins den Menschen vom Tier unterscheidet, vom Vermögen rationaler Überlegung, das neben und gegen instinkthafte Unmittelbarkeit menschliches Verhalten zu steuern vermag. "Eine Willkür nämlich ist bloß tierisch (arbitrium brutum), die nicht anders als durch sinnliche Antriebe, d.i. pathologisch bestimmt werden kann. Diejenige aber, welche unabhängig von sinnlichen Antrieben, mithin durch Bewegursachen, welche nur von der Vernunft vorgestellt werden, bestimmt werden kann, heißt die freie Willkür (arbitrium liberum), und alles, was mit dieser, es sei als Grund oder Folge, zusammenhängt, wird Praktisch genannt. Die praktische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden. Denn, nicht bloß das, was reizt, d.i. die Sinne unmittelbar affiziert, bestimmt die menschliche Willkür, sondern wir haben ein Vermögen, durch Vorstellungen von dem, was selbst auf entferntere Art nützlich oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehrungsvermögen zu überwinden; diese Überlegungen aber von dem, was in Ansehung unseres ganzen Zustandes begehrenswert, d.i. gut und nützlich ist, beruhen auf der Vernunft... Ob aber die Vernunft selbst in diesen Handlungen, dadurch sie Gesetze vorschreibt, nicht wiederum durch anderweitige Einflüsse bestimmt sei, oder das, was in Absicht

---

Werthe über die bloße Thierheit erhebt ihn das gar nicht, daß er Vernunft hat, wenn sie ihm nur zum Behuf desjenigen dienen soll, was bei Thieren der Instinct verrichtet" (KpV V, 61; vgl. v.a. auch GMS IV, 395; Idee zu einer allg. Geschichte, VIII, 17-20; Mutmaßlicher Anf. d. Menschengeschichte, VIII, 112; Streit der Fakultäten, VII, 70 ff.).

auf sinnliche Antriebe Freiheit heißt, in Ansehung höherer und entfernterer wirkender Ursachen nicht wiederum Natur sein möge, das geht uns im Praktischen, da wir nur die Vernunft um die Vorschrift des Verhaltens zunächst befragen, nichts an... Wir erkennen also die praktische Freiheit durch Erfahrung, als eine von den Naturursachen, nämlich eine Kausalität der Vernunft in Bestimmung des Willens, indessen daß die transzendentale Freiheit eine Unabhängigkeit dieser Vernunft selbst (in Ansehung ihrer Kausalität, eine Reihe von Erscheinungen anzufangen) dem Naturgesetze, mithin aller möglichen Erfahrung, zuwider zu sein scheint, und also ein Problem bleibt." (KrV A 802/3 B 830/1; vgl. A 534 B 562; MdS VI, 213; Anthr. VII, 131, § 3, 251 § 73).
Wenn Kant also davon spricht, daß Freiheit unerkennbar sei, so gilt festzuhalten, daß er damit nicht jene Freiheit meint, die unser alltäglicher Sprachgebrauch als Freiheit etwas zu tun oder zu lassen, etwas zu wählen oder zu verwerfen, etwas vorzuziehen oder hintanzustellen, als Freiheit menschlichen Handelns bezeichnet. Menschliches Handeln unterscheidet sich von tierischem Verhalten und von raumzeitlicher Veränderung durch die Kraft der Vernunft, die das Begehrungsvermögen durch begriffliche Antizipation der Wirklichkeit zu bestimmen vermag. Motivationales Handeln und kausale Vorgänge im Sinne raum-zeitlicher, mechanischer Verlaufsgesetzlichkeit sind durch eben dieses Vernunftmoment unterschieden und treten im Rahmen der erfahrbaren Natur nebeneinander und miteinander auf, als begrifflich bestimmtes Begehren, als Vermögen also, "durch seine Vorstellungen Ursache der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein" (KpV, 9 Anm.), und zwar ohne den Charakter unmittelbarer 'pathologischer Nezessitation', wie er tierisches Leben leitet, und als unbewußtes, nur in seinen äußeren Relationen beobachtbares Kräftespiel der materiellen Welt.
Ignoriert man diesen anthropologischen Freiheitsbegriff, wie dies vielfach auch in Kantinterpretationen geschieht, so entstehen jene kaum ausrottbaren Gerüchte, wonach Kant die praktische Philosophie einzig auf den Begriff des absoluten moralischen Gesetzes gegründet habe. Pointiert

könnte man antworten, daß der praktische Glaube an die Autonomie des Willens etwa die Rechtsphilosphie - gesetzt man akzeptiert (aus welchen Gründen auch immer) das grundlegende Axiom von der Freiheit des Einen als Grenze der Freiheit des Anderen - nicht berührt. "Der Mensch nun, als vernünftiges Naturwesen (homo phaenomenon), ist durch seine Vernunft als Ursache bestimmbar zu Handlungen in der Sinnenwelt, und hierbei kommt der Begriff der Verbindlichkeit noch nicht in Betrachtung." (MdS VI, 418).
Nur, bildete der anthropologische Freiheitsbegriff das letzte, was über den Menschen auszusagen ist, der Rahmen der Natur wäre nicht verlassen, hebt doch die 'intelligente' Willkür den Wert des Menschen in keiner Weise über das instinktgeleitete Tier. Die theoretische Bestimmung des Menschen als animal rationale entläßt denn auch keine Gesetze, die jenseits der das irdische Zusammenleben pragmatisch regelnden Rechtsgesetze und der seine vitalen Bedürfnisse optimal berücksichtigenden Klugheitsregeln eine Verpflichtung bzw. Wertpriorität des Geistes gegenüber dem Materiellen und Animalischen beanspruchen."... und wenn es uns in theoretischer Rücksicht gleich erlaubt ist, im Menschen Seele und Körper als Naturbeschaffenheiten des Menschen voneinander zu unterscheiden, so ist es doch nicht erlaubt, sie als verschiedene den Menschen verpflichtende Substanzen zu denken" (MdS VI,419).[1]

Einzig wenn Vernunft aus sich Gesetze gibt, die den Hori-

---

[1] Völlig zurecht interpretiert deshalb L.W.Beck die anthropologische Freiheit, die freedom of choice, primär unabhängig vom Problem der Moralität: "Because it leaves man finally a part of nature, it does not justify us in imputing a man's actions to him as if he, and not nature, were the author of his works. It is freedom only in the legal sense." Immanuel Kant, Critique of Practical Reason, Chicago 1949, 30.
Zu einem ähnlichen Resultat kommt J.Ebbinghaus. Seiner Meinung nach stellt Freiheit als Unabhängigkeit der Willkürhandlungen von unmittelbaren Reizen (von Menschen mit körperlichen und geistigen Defekten einmal abgesehen)Kant vor kein Problem. Diese Freiheit reicht zu für die Befriedigung aller theoretischen und praktischen Bedürfnisse, die uns unter Bedingungen der Erfahrung anwandeln können. Als Fähigkeit, sich innerhalb derdem Menschen von Natur gegebenen und möglichen Zwecke Regeln für sein Handeln zu machen, genügt sie zur Etablierung eines Naturrechts und eines positiven Rechts wie zur Legalitätsverantwortung.Vgl. J.Ebbinghaus, Kant und das 20.Jahrhundert, in: Gesammelte Aufsätze, Da 1968, 110/11.

zont vitaler Bedürfnisse und Notwendigkeiten sprengen, die menschliches Wollen auch notfalls gegen die Interessen weltimmanenten Lebens fordern, nur dann kann zurecht von einem wertmäßigen Unterschied von Mensch und Tier gesprochen werden,nur dann ist die Gesetzlichkeit der einen Welt durchbrochen."Der Verstand muß also bloß zur Natur gehören,und wenn der Mensch bloß Verstand hätte ohne Vernunft und freien Willen,oder ohne Moralität,so würde er sich in nichts von den Thieren unterscheiden und vielleicht bloß an der Spitze ihrer Stufenleiter stehen,da erhingegen jetzt, im Besitz der Moralität, als freies Wesen, durchaus und wesentlich von den Thieren verschieden ist, auch von dem klügsten (dessen Instinkt oft deutlicher und bestimmter wirkt als der Verstand der Menschen)" (Streit der Fakultäten VII, 70/1). Soviel jedenfalls kann als gesichert gelten, daß allein auf der Basis des Spontaneitätsbewußtseins und der anthropologischen Freiheitserfahrung, so wichtig sie als Nahtstelle zwischen intelligiblem und empirischem Bereich einerseits, als erfahrbares Feld intelligibler Freiheit andererseits sind, keine Theorie der Verpflichtung und damit keine Theorie der praktischen Autonomie errichtet werden kann.

§ 6 DAS PROBLEM DER PRAKTISCHEN VERNUNFT

a) Zum Begriff der praktischen Vernunft

Die 'vorkritische' Entwicklung der kantischen Ethik schloß, wie wir gesehen haben (S.108ff) mit einer Rehabilitierung der dominierenden Rolle der Vernunft bezüglich der Begriffe der Pflicht und des Guten. Menschliches Handeln muß, soll es sich von Naturvorgängen und tierischem Agieren unterscheiden, auf eine näher zu bestimmende Weise vernunftgeleitet sein, muß sich einer Selbstbestimmung bezüglich des Zieles und der Vermögen zu seiner Realisierung verdanken und der kausalen Verlaufsgesetzlichkeit 'äußerer' Determination, in der der Grund eines Vorganges je im voraufgehenden Anderen bzw. in den vorfindlichen Eigenschaften des sich Bewegenden und Ändernden zu suchen ist, enthoben sein. Kants zentrale Frage kreist nunmehr um das Problem, ob und wie Vernunft für sich praktisch sein könne, ob und wie menschliches Wollen, Streben und Handeln allein durch Vernunft bestimmbar ist, wenn anders die Rede von Verantwortung, Freiheit, Pflicht etc. nicht bloßer Schein sein soll, der den alles beherrschenden Zwang einer in unabänderliche Gesetze gebannten Natur verschleiert. Zunächst gilt es zu klären, welchen Stellenwert der Terminus einer reinen praktischen Vernunft im kantischen Vernunftbegriff einnimmt. Kants theoretische Vernunft als das zur Erkenntnis der Wirklichkeit dienende Vermögen rekrutiert sich aus dem Zusammenspiel verschiedener Weisen des Vorstellens, aus dem Wahrnehmungsvermögen als der Fähigkeit, sich des Begegnenden und Empfundenen bewußt zu werden, der Einbildungskraft als Vermögen der Gestaltgebung, dem Verstand als Vermögen begrifflicher Repräsentation, der Urteilskraft als Vermögen der Applikation von Begriffen auf Gegebenes und des Suchens von Begriffen aus Gegebenem und der Vernunft (im engeren Sinn) als Vermögen mittelbaren Schließens und totalisierenden Entwerfens. Die Realisierung dieses Vermögens ist Praxis, sie ist in einer hier nicht näher zu verfolgenden Weise an Freiheit, an die sich selbst bestimmende Spontaneität des Subjekts (siehe oben S.108f) gebunden, indessen, seine Leistung ist nicht Veränderung,

sondern Darstellung der Wirklichkeit, ist Theorie. Das in dieser Darstellung Präsentierte wie die an die Faktizität des Vermögens gebundene Weise der Repräsentation tragen ferner den Charakter der Vorgegebenheit. Das Vermögen des Erkennens hat nichts mit der Verursachung der Wirklichkeit der Gegenstände des Erkennens zu tun, wie dies das Begehrungsvermögen auszeichnet (KpV V, 9 Anm.), gerade darin unterscheidet sich ja menschliches von (als Grenzbegriff gedachtem) göttlichem Erkennen (KrV B 139), das Vermögen selbst ist wiederum in seiner Organisation nicht selbst geschaffen, sondern vorgefunden und deshalb in seinem Sosein unbegründbar (KrV B 145/6). So gesehen stellt die theoretische Vernunft ein Vermögen dar, das sich selbst wie ihre Inhalte empfängt, das bezüglich der Weise seines Handelns wie des Ziels seiner Aktivität einer fremden Bestimmung unterliegt. Es mutet deshalb eigenartig an, wenn Kant den Begriff der Praxis, wie wir soeben sahen, aus einem Kontext der Theorie zu entwickeln trachtet. "Praktisch ist alles, was durch Freiheit möglich ist" (KrV A 800 B 828). "Die praktische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden. Denn nicht bloß das, was reizt, d.i. die Sinne unmittelbar affiziert, bestimmt die menschliche Willkür, sondern wir haben ein Vermögen, durch Vorstellungen von dem, was selbst auf entferntere Art nützlich oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehrungsvermögen zu überwinden; diese Überlegungen (Hervorh. von mir) aber von dem, was in Ansehung unseres ganzen Zustandes begehrenswert, d.i. gut und nützlich ist, beruhen auf der Vernunft" (KrV A 802 B 830). Die Frage, ob und wie Vernunft praktisch sein könne, wäre also nach dieser Stelle dahingehend zu beantworten, daß menschliches Handeln allenthalben Intelligenz verrät, daß es nicht nach Art kausaler Verlaufsgesetzlichkeit sich abspielt, sondern durch Vorstellungen von Inhalt und Ziel der Handlung und durch zweckgeleiteten Einsatz der Mittel vermittelt ist. Die Vernunft wäre praktisch in dem Sinne, daß sie die "Kraft des Subjects durch die Vorstellung von

etwas Künftigem als einer Wirkung derselben" (Anthr. VII, 251, § 73) selbst zum Handeln bestimme, als Vernunft, die zu antizipieren vermag, die das Ganze berücksichtigt, die Schlüsse zieht und das Begehren so beeinflußt, daß es nicht der Unmittelbarkeit andringender Reize erliegt. Menschliches Handeln ist nicht nach Art kausaler Naturprozesse gelenkt, ist nicht, qua menschliches Handeln, durch Instinkte gesteuert, sondern je durch Erkenntnisse vermittelt und durch Zielvorstellungen motiviert[1]. Nur durch theoretische Vernunft werden wir uns der Situation bewußt, in der wir handeln, lernen wir die Mittel kennen und schätzen, die zu unseren Zielen führen, vermögen wir das zu klären, was wir eigentlich wollen. Indessen, als erkennende ist Vernunft auf Gegebenes verwiesen, sucht und erkennt die vorhandenen Mittel zur Realisierung eines Projekts, sucht und klärt vorhandene Ziele menschlichen Begehrens. Zwar wird so manches Ziel des Wollens aufgrund theoretischer Einsicht in seine Unmöglichkeit, in seine Gefährlichkeit, Inopportunität etc. verworfen, der Grund des Wollens bzw. der Änderung des Begehrens liegt allerdings nicht in der Vernunft selbst, - sie steht nur helfend beiseite-, sondern in der unüberwindlichen Wirklichkeit oder in anderen Zielen des Begehrens. Solange und sofern Vernunft als instrumentales Vermögen im Dienst weltimmanenten Lebens und seiner ihm eigenen Ziele steht, solange das Gute sich aus der Beziehung zu einem bedürftigen, begehrenden, empfindenden, fühlenden Lebewesen definiert, solange Vernunft nur die Ziele des Begehrens klärt, sie auf ihre Durchführbarkeit, auf ihre Nützlichkeit, Schädlichkeit etc. hin prüft und dem Begehren hypothetisch vor Augen stellt, die Wahl selbst aber und die Bestimmung zum Handeln sich einem Interesse des Subjekts und dessen Gesetzen verdankt, solange ist Vernunft in Kants Verständnis nicht wirklich praktisch. Dies ist der Grund, weshalb er mit zunehmender Klärung seiner moralphilosophischen Begrifflichkeit den Ter-

---

[1] Zur Differenz von Ursache und Motiv vgl. neuerdings v.a. P. Ricoeur, Philosophie de la Volonté. Tom. I: Le volontaire et l'involontaire, Aubier, Editions Montaigne 1948, chap. III La motivation du vouloir, 64-81.

minus einer praktischen Vernunft jenem Sachverhalt reserviert, in dem Vernunft für sich, ohne Rücksicht auf die vorgegebene Verfaßtheit der "subjektiven Bedingungen des Lebens" (KpV V, 9 Anm.), als Bestimmungsgrund des Begehrens und Handelns fungiert. Nicht der Umstand, daß menschliches Begehren nach Zweckvorstellungen sich bestimmt, wozu allemal Intelligenz erfordert wird, macht die Vernunft zu einer praktischen - wie dies die oben zitierte Passage der KrV noch nahelegte -, sondern die Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines Handelns allein aus Vernunft, der allein der Vernunft entspringende Grund des Begehrens und Handelns, der die "Natureigenschaft des Menschen" (Rel. VI, 7 Anm.) hinter sich läßt[1]. Kants zentrale Frage nach Möglichkeit und Unmöglichkeit praktischer Vernunft formuliert sich denn auch nicht unter dem Titel einer freien Willkür, die als ein Vermögen 'nach Belieben zu thun oder zu lassen' der 'äußeren' kausalen Nötigung sie unmittelbar affizierender Objekte enthoben ist, sondern im Blick auf den Bestimmungsgrund eben dieser Willkür unter dem Titel eines Willens, der dann gegeben ist, wenn das Motiv bzw. der Beweggrund des Begehrens allein in der Vernunft liegt. Wille und praktische Vernunft sind so gesehen identisch." Das Begehrungsvermögen

---

[1] Sehr deutlich tritt diese Charakterisierung vernunftbestimmter Praxis eingangs der Religionsschrift zutage, wo Kant die Elemente der Bestimmung des Menschen dreifach unterteilt: "1. Die Anlage für die Thierheit des Menschen, als eines Lebenden; 2. Für die Menschheit desselben, als eines lebenden und zugleich vernünftigen; 3. Für seine Persönlichkeit, als eines vernünftigen und zugleich der Zurechnung fähigen Wesens." Punkt 3 ist nicht bereits in Punkt 2 enthalten: "Denn es folgt daraus, daß ein Wesen Vernunft hat, gar nicht, daß diese ein Vermögen enthalte, die Willkür unbedingt... zu bestimmen und also für sich praktisch zu sein... Das allervernünftigste Weltwesen könnte doch immer gewisser Triebfedern, die ihm von Objecten der Neigung herkommen, bedürfen, um seine Willkür zu bestimmen; hiezu aber die vernünftigste Überlegung, sowohl was die größte Summe der Triebfedern, als auch die Mittel, den dadurch bestimmten Zweck zu erreichen, betrifft, anwenden." (Rel. VI, 26).

nach Begriffen, sofern der Bestimmungsgrund desselben zur Handlung in ihm selbst, nicht in dem Object angetroffen wird, heißt ein Vermögen nach Belieben zu thun oder zu lassen... Das Begehrungsvermögen, dessen innerer Bestimmungsgrund, folglich nicht das Belieben in der Vernunft des Subjects angetroffen wird, heißt der Wille. Der Wille ist also das Begehrungsvermögen, nicht vielmehr auf den Bestimmungsgrund der Willkür zur Handlung betrachtet, und hat selber vor sich eigentlich keinen Bestimmungsgrund, sondern ist, sofern sie die Willkür bestimmen kann, die praktische Vernunft selbst." (MdS VI, 213) Das kantische Problem der Autonomie als Gesetzgebung der Vernunft bezüglich des Begehrens betrifft also nicht die Wahlmöglichkeit des Menschen bezüglich verschiedener Begehrungsobjekte, betrifft auch nicht die vernunftgeleitete Ablehnung bzw. Bevorzugung bestimmter Handlungsziele mit Rücksicht auf ihre Durchführbarkeit, Nützlichkeit, Schädlichkeit oder gemütsbefriedigende Wirkung, betrifft schließlich nicht 'praktische' Handlungsanweisungen zur Realisierung eines Ziels - als solches wäre es aufs engste an eine Kenntnis der Natur des Menschen und der vorgegebenen bzw. zu erwartenden Umstände der Gegenstandswelt gekettet -, das kantische Problem der Autonomie im praktischen Sinn betrifft lediglich die Möglichkeit eines Willens bzw. einer reinen praktischen Vernunft. Der heute gängige Begriff von Praxis, praktischer Philosophie, praktischer Vernunft hat mit dem kantischen Terminus einer praktischen Vernunft nur sehr wenig zu tun. Menschliches Handeln, als Bildung seiner selbst wie als Handeln in der Welt, ist praktisch nur im Blick auf das vernunftgegebene Gesetz des Wollens, ist theoretisch, weil nur durch Erfahrungsgesetze bestimmt, im Blick auf seine Realisierung in der Welt. "Es herrscht aber ein großer und selbst der Behandlungsart der Wissenschaft sehr nachtheiliger Misverstand in Ansehung dessen, was man für practisch in einer solchen Bedeutung zu halten habe, daß es darum zu einer practischen Philosophie gezogen zu

werden verdiente. Man hat Staatsklugheit und Staatswirtschaft, Haushaltungsregeln, imgleichen die des Umgangs, Vorschriften zum Wohlbefinden und Diätetik, so wohl der Seele als des Körpers... zur practischen Philosophie zählen zu können geglaubt; weil sie doch insgesammt einen Inbegriff practischer Sätze enthalten. Allein practische Sätze sind zwar der Vorstellungsart, darum aber nicht dem Inhalte nach von den theoretischen, welche die Möglichkeit der Dinge und ihre Bestimmungen enthalten, unterschieden, sondern nur die allein, welche die Freyheit unter Gesetzen betrachten. Die übrigen insgesammt sind nichts weiter, als die Theorie von dem, was zur Natur der Dinge gehört, nur auf die Art, wie sie von uns nach einem Princip erzeugt werden können, angewandt, d.i. die Möglichkeit derselben durch eine willkührliche Handlung (die eben so wohl zu den Naturursachen gehört), vorgestellt... Mit einem Worte: alle practischen Sätze, die dasjenige, was die Natur enthalten kann, von der Willkür als Ursache ableiten, gehören insgesammt zur theoretischen Philosophie" (KdU, 1.Einleitung, XX, 195/6).

Vernunft ist nur dann autonom im praktischen Sinne, wenn sie bei der Bestimmung des Begehrens und Handelns, nichts anderes als sich selbst berücksichtigt; ansonsten bleibt sie als theoretische, und zwar endliche Vernunft auf Erfahrung verwiesen, die sich aus ihr eigener, aber faktisch vorgefundener Form und fremder inhaltlicher Gegebenheit konstituiert. So gesehen kann Kants theoretische Autonomie nur in einem analogen Sinne mit der praktischen Autonomie in Zusammenhang gebracht werden. Theorie und Praxis fallen ineins, wenn Erkennen kreativ, wenn Handeln anschauend ist, also im göttlichen Erkennen, sie sind durch einen Hiatus getrennt, wenn Theorie als gelungene und nicht leere Theorie inhaltlich fremdbestimmt ist, wenn Praxis rein nur als vernünftige Bestimmung des Wollens gelingt, als Handeln in der gegebenen Welt aber auf Erfahrung und damit auf Rezeptivität verwiesen bleibt. Vernunft im kantischen Sinn versteht sich nur als totaler Selbstbesitz und

vollkommene Selbstbestimmung; absolut vernünftig und damit gut kann dementsprechend nur ein Handeln genannt werden, das auf sich selbst gerichtet ist; und dies ist Vernunft nur als Wille: "Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könne gehalten werden, als allein ein guter Wille." (GMS IV, 393)
Festzuhalten bleibt, daß Theorie und Praxis, Gesetzgebung des Verstandes und Gesetzgebung der Vernunft, theoretische und praktische Autonomie nach Kants Verständnis sich einer harmonisierenden Vermittlung entziehen. Zwar ist der transzendentale Handlungscharakter des kantischen Erkenntnisbegriffs unbestreitbar: empirische Erkenntnis ist nur denkbar als Zusammenspiel eines vorgängigen Entwurfs von Natur überhaupt durch die synthetisierenden Handlungen des Subjekts und einer sich fügenden Natur, indessen, die Handlungscharaktere der endlichen theoretischen Vernunft wie das Gehorchen der Natur tragen das Signum rein faktischer und damit ontologisch zufälliger Vorgegebenheit, anschauendes und denkendes Verbinden als Erkennen der Natur hat trotz seines spontanen Charakters nichts mit dem Willen gemein, "weil der Verstand damit unabsichtlich nach seiner Natur nothwendig verfährt" (KdU, 2.Einleitung, V, 187). Daran scheitern alle Versuche, endliche theoretische Vernunft und praktische Autonomie unter dem Titel einer Spontaneität als "Inbegriff jener Bedingungen und Bestrebungen also, die den Menschen zu einem autonomen, d.h. sich selbst das Gesetz seines Wirkens gebenden Wesen machen"[1], zu ver-

[1] F.Kambartel, Erfahrung und Struktur. Bausteine zu einer Kritik des Empirismus und Formalismus, Frf 1968, 105. Kambartels Argumentation basiert auf der These, daß Kants theoretische Autonomie als vernünftiger Entwurf eines gesetzmäßigen Naturverlaufs einerseits "ein Moment menschlicher Selbstbestimmung enthält" (93), andererseits durch ihr "Erzwingen allgemeiner Naturbestimmungen" (93) so etwas wie Naturnotwendigkeit allererst ermöglicht (94). Ist so "das Zwingende im Naturverlauf aus der dem Vernunftwesen eigentümlichen Freiheit (Spontaneität) zu verstehen" (94), so garantiert es andererseits eine Verläßlichkeit, die die Vernunft, deren Wesen cognitio ex principiis ist,

einen.

b) Die Gesetzlichkeit der theoretischen und praktischen Vernunft

Was bedeutet nun praktische Vernunft, was sind die Kriterien vernunftbestimmten Handelns? Überblickt man die Bestim-

---

notwendig braucht, um in der Welt rational handeln zu können. Der gesetzgebende Verstand handelt aus dem praktischen Vernunftinteresse an einer berechenbaren Natur. "Ohne solche Einsicht (sc. in die Notwendigkeit des Naturverlaufs) kann die Vernunft nach Kant nicht effektiv werden; denn wenn sie auch 'mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung nach Ideen' entwickelt, so muß sie doch in diese 'die empirischen Bedingungen hineinpassen', um in der Empirie frei, d.h. nach Vernunftgründen, wirken zu können." (110) "Erfahrung ist so eine Vernunftaufgabe, die im Dienste der Autonomie menschlichen Handelns geleistet werden muß" (111). "Insofern der Verstand mit seinen Regeln gerade die Verläßlichkeit im Naturverlauf, die zu den Bedingungen der Möglichkeit der Vernunftautonomie gehört, zum Ziele hat, wird hier ein Kernproblem der Transzendentalphilosophie berührt" (131). Wir bestreiten nicht, daß das Vernunftinteresse an einer verläßlichen Natur metaphysikgeschichtlich gesehen sowohl für die Methodik der neuzeitlichen Naturwissenschaft wie für Kants kopernikanische Wende Pate gestanden hat. Wir monieren nur die undifferenzierte Verwendung des Terminus Vernunftautonomie und die vorschnelle Einheit, in die theoretische und praktische Vernunft hier gebracht werden. (a) Selbstbestimmung im theoretischen und Selbstbestimmung im praktischen Sinn stellen zwei höchst verschiedene Weisen der Vernunftrealisierung dar, und die erstere mit dem Handeln aus Freiheit zu identifizieren scheint uns mehr als gewagt. (b) Die Gesetzgebung des Verstandes bezieht sich lediglich auf erfahrbare Gegenständlichkeit überhaupt, auf die allgemeinste Form einer einheitlichen Natur, nicht auf die einzelnen Naturgesetze und deren 'Zusammenhang', wie dies Kambartel (v.a.S. 111) nahelegt. Daraus resultiert (c), daß das Problem einer in ihren mannigfaltigen Gesetzen verläßlichen Natur nur ontologisch Sache des gesetzgebenden Verstandes, ontisch aber Sache einer heuristisch fungierenden, sich selbst die Idee einer in ihrer Vielfalt zusammenhängenden, als einsehbares System konstituierten Natur gebenden, reflektierenden Urteilskraft ist. (siehe unten S.244#) Soweit die Vernunft mit dem Ziel eines "Zusammenhangs der empirischen Erkenntnisse" beschäftigt ist, heißt sie bei Kant nicht "Verstand", sondern heautonome Vernunft (111). Kambartels Rede von der Vernunftaufgabe im Dienst der Autonomie spricht denn auch gegen seine eigene These. Die "faßliche Ordnung" (KdU,2.Einleitung, V, 185) der empirischen Natur zum Zweck rationalen Handelns kann vom Verstand der Natur niemals vorge-

mungen, die Kant der Vernunft und ihren Äußerungen, seien sie theoretischer oder praktischer Natur, zuschreibt, so lassen sie sich insgesamt auf die Eigenschaften der Allgemeingültigkeit, der Notwenigkeit[1], der Gesetzmäßigkeit und der systematischen Einheit[2] zurückführen. Vernünftige Er-

---

schrieben, sondern immer nur dereigenen Nachforschung als Leitidee aufgegeben (Heautonomie) werden, "weil die Reflexion über die Gesetze der Natur sich nach der Natur, und diese sich nicht nach den Bedingungen richtet, nach welchen wir einen in Ansehung dieser ganz zufälligen Begriff von ihr zu erwerben trachten" (KdU, 2.Einleitung,V, 180). Mutet Kambartel der theoretischen Autonomie etwas übermenschliche Leistungsfähigkeit zu, so bringt er die praktische Autonomie in starke Abhängigkeit von ihrer Realisierung in der Welt der Erscheinungen. Wie wir gesehen haben, gehören alle Probleme, die das 'Hineinpassen der empirischen Bedingungen' in die Möglichkeit vernünftiger Praxis betreffen, somit auch die heautonome Vernunft, nach Kant in das Gebiet der theoretischen Philosophie und lassen das eigentlich praktische Problem, die Gesetzgebung des Willens, unberührt. Mit der These von der "Verläßlichkeit im Naturverlauf, die zu den Bedingungen der Möglichkeit der Vernunftautonomie (sic!) gehört"(131) hätte Kant wohl seine liebe Not: "Denn so wenig der Naturbegriff auf die Gesetzgebung durch den Freiheitsbegriff Einfluß hat, ebensowenig stört dieser die Gesetzgebung der Natur" (KdU, 2.Einleitung, V, 174).

[1]Die a priori erkennende Vernunft als Erfahrung konstituierender Verstand erkennt als streng gesetzlich und notwendig nur sich selbst, da "wir nämlich von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen" (KrV B XVIII). Umgekehrt verweisen alle Urteile mit dem Anspruch strenger Allgemeingültigkeit über die lediglich komparative Regularität liefernde empirische Erfahrung hinaus auf reine Vernunft: "Wo dagegen strenge Allgemeinheit zu einem Urteile wesentlich gehört, da zeigt diese auf einen besonderen Erkenntnisquell desselben, nämlich ein Vermögen des Erkenntnisses a priori. Notwenigkeit und strenge Allgemeingültigkeit sind also sichere Kennzeichen einer Erkenntnis a priori." (KrV B 4).

[2]"In der Tat ist auch reine Vernunft eine so vollkommene Einheit; daß wenn das Prinzip derselben auch nur zu einer einzigen aller der Fragen, die ihr durch ihre eigene Natur aufgegeben sind, unzureichend wäre, man dieses immerhin nur wegwerfen könnte..." (KrV A XIII).

kenntnis wird so als Einsicht aus Prinzipien (im Gegensatz zur historischen Erkenntnis als cognitio ex datis)[1], vernünftiges Handeln als Wirken nach der Vorstellung von Gesetzen[2] charakterisiert. Wo immer von Gesetzen im strengen Sinn des Wortes als einem notwendigen "Zusammenhang von Gründen und Folgen" (MAN IV, 468) die Rede ist, da ist von reiner Verstandesleistung bzw. von gesetzgebender reiner Vernunft die Rede (vgl. v.a. Prol. § 36). "Ob wir gleich durch Erfahrung viele Gesetze lernen, so sind diese doch nur besondere Bestimmungen noch höherer Gesetze, unter denen die höchsten (unter welchen die anderen alle stehen) a priori aus dem Verstande selbst herkommen und nicht von der Erfahrung entlehnt sind, sondern vielmehr den Erscheinungen ihre Gesetzmäßigkeit verschaffen und eben dadurch Erfahrung möglich machen müssen... ohne Verstand würde es überall nicht Natur, d.i. synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Erscheinungen nach Regeln geben" (KrV A 126/7). Ist so die Gesetzmäßigkeit der Natur, ihre "formale Möglichkeit" (KrV A 127) nur denkbar aufgrund gesetzmäßiger Leistungen der endlichen Vernunft, die sich aus dem Sinn als Inbegriff gesetzmäßiger Strukturen von Raum und Zeit, aus der Einbildungskraft als Vermögen geregelter Apprehension, Assoziation, Reproduktion, und aus dem Verstand als Vermögen begrifflichen Ordnens zusammengesetzt, fließt die Gesetzmäßigkeit der Natur aus dem 'Quell' gesetzmäßigen Erkennens (KrV A 127) und ist dieses Erkennen in seiner Form nur als spontanes Verbinden von gegebenem Mannigfaltigen zu charakterisieren, so bleibt es doch ein Vernunftgebrauch, dessen Weise zu agieren, dessen Handlungscharakter vorgefunden, faktisch, nicht weiter hinterfragbar und aus der Vernunft qua Vernunft nicht deduzierbar ist (KrV B 146). So gesehen trägt die Gesetzlichkeit der allgemeinen Form der Natur wie die Gesetzlichkeit endlichen Erkennens, so streng und allgemeingültig sie auch ist, kontingente

---

[1] "Die historische Erkenntnis ist cognitio ex datis, die rationale aber cognitio ex principiis" (KrV A 836 B 864).

[2] "Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d.i. nach Principien, zu handeln, oder einen Willen." (GMS IV, 412).

Züge, den Charakter ontologischer Zufälligkeit, den Charakter des für die Vernunft Heteronomen, und dies nicht nur wegen ihres inhaltlich auf mannigfaltig und zerstreut Gegebenes, auf Affizierendes Verwiesenseins, sondern aufgrund ihres Status einer endlichen Vernunft, deren Restriktion auf so Zufälliges wie die Möglichkeit der Erfahrung aus der Vernunft selbst nicht a priori deduzierbar ist. Die wesentliche Eigenart der Vernunft, als Erkenntnis aus Prinzipien, deren Ursprung sie "weder von den Sinnen noch von dem Verstande entlehnt" (KrV A 299 B 355), kommt im endlichen Erkennen, vom Bereich inhaltloser Logik abgesehen, nur im defizienten Modus eines Regulativs zur Geltung, das den empirischen Verstandesgebrauch auf Totalität hin treibt, ohne seiner Idee je objektive Realität verschaffen zu können. Erkenntnis aus Prinzipien, "da ich das Besondere im allgemeinen durch Begriffe erkenne" (KrV A 300 B 357), derart, daß Form und Inhalt der Begriffe sich allein der Vernunft verdanken, ist streng genommen der endlichen Vernunft versagt. Sie ist nicht autonom im absoluten Sinn.
Versteht man unter Prinzip nach Kant nicht so sehr jeden beliebigen Obersatz in einem Vernunftschluß, der eine allgemeine Erkenntnis zum Ausdruck bringt, die der Conclusio als Bedingung der Subsumtion des Untersatzes dient, sondern lediglich "synthetische Erkenntnisse aus Begriffen" (KrV A 301 B 357), so verfehlen alle allgemeinen Erkenntnisse des Verstandes, ja selbst die obersten Grundsätze des reinen Verstandes diese Bestimmung. "Betrachten wir aber diese Grundsätze des reinen Verstandes an sich selbst ihrem Ursprunge nach, so sind sie nichts weniger als Erkenntnisse aus Begriffen. Denn sie würden auch nicht einmal a priori möglich sein, wenn wir nicht die reine Anschauung... , oder Bedingungen einer möglichen Erfahrung überhaupt herbeizögen" (KrV A 301 B 357). Die Gesetzmäßigkeit der Natur und des Verstandes ist nicht die Gesetzmäßigkeit der Vernunft, die Axiome der Naturgesetze sind nicht letzte Prinzipien, deren Gültigkeit allein in der Vernunft und ihrer Selbstdurchsichtigkeit ruht. Dies ist der Grund, wes-

halb Kants gesamtes Denken trotz der kopernikanischen Wende mit ihrer 'Hypothese' einer theoretischen Autonomie die fundamentale Differenz von Natur und Vernunft durchherrschen kann. Die Differenz beruht auf dem Bruch zwischen der unleugbaren Faktizität der erfahrbaren Welt und des Menschen und der Idee ontologischer Notwendigkeit, die auch die endliche Vernunft zu fassen gezwungen ist. Das Insgesamt der Natur (die Dinge, die Lebewesen und auch die Menschen mit all den Kräften, Anlagen, Möglichkeiten und Dispositionen) zeigt bei aller Gesetzlichkeit seines Zusammenhangs nicht mehr als daß es wirklich ist, nicht aber, warum es überhaupt ist, noch daß es notwendig so ist, wie es ist. Keine noch so subtile Spekulation vermag nach Kant Natur zu einem einsichtigen Moment von Vernunft zu machen. Der Grund der Natur bleibt unerkennbar, die Frage, warum es zu Erscheinung und zu dieser Art von Erscheinung kommt, übersteigt die Möglichkeit endlichen Erkennens. Dagegen herrscht im Reich der Vernunft Notwendigkeit im ontologischen Sinn. Hier ist alle Gesetzlichkeit Selbstgesetzlichkeit, hier herrscht eine Geistwirklichkeit, deren Momente in der Vernunft selbst gründen, deren Verschiedenheit aus der Einheit und deren Einheit aus der Verschiedenheit erhellt, deren 'Teile' in einem systematischen und organischen Zusammenhang stehen. Reine Vernunft ist "eine so abgesonderte, in ihr selbst so durchgängig verknüpfte Sphäre, daß man keinen Theil derselben antasten kann, ohne alle übrigen, zu berühren und nichts ausrichten kann, ohne vorher jedem seine Stelle und seinen Einfluß auf den anderen bestimmt zu haben." (Prol.Vorw. IV, 263). Hier also ist eine Wirklichkeit, in der nichts zufällig ist, in der jeder Teil einen notwendigen Teil der Vernunft und ihrer zweckmäßigen Ordnung repräsentiert. Vernunft heißt somit Ordnung, die in sich sinnvoll ist, heißt Zweckmäßigkeit, die Selbstzweck ist; was immer in ihr geschieht, geschieht in strengster Übereinstimmung mit sich selbst und ihrer notwendigen, allgemeingültigen Ordnung. Der Vernunft ist in ihrer Sphäre nichts vorgegeben, keine Gesetzlichkeit, die partikulär

und zufällig, die nicht sie selbst in ihrem notwendigen und allgemeinen Wesen wäre. Allein die Vernunft ist wahrhaft autonom, sie allein ist Grund und "Selbsthalterin ihrer Gesetze" (GMS IV, 425)[1]. Indessen, Vernunft ist in ihrem substanziellen An-sich-Sein dem Menschen nicht faßbar, sie zeigt sich im menschlichen Denken und Erkennen nur als jenes Moment, das die Partikularitäten der Verstandeswelt auf absolute Ganzheit hin transzendiert, ohne je ans Ziel zu gelangen; sie ist da als Idee, nicht als Realität.Alles erscheinende Seiende machte nur dann das Moment einer notwendigen Geistwirklichkeit aus, wenn das Erkennen schöpferisches Erkennen, wenn es nicht auf Erfahrung verwiesen, wenn Erscheinung und der Grund von Erscheinung ihrer Form wie ihrem Inhalt nach Produkt der Vernunft wäre. Erst dann könnte man von absoluter Selbsthabe, von Selbstbesitz, Selbstgesetzlichkeit, von wahrhaft autonomem Sein sprechen. Diese Weise zu sein ist nicht die menschliche Weise zu sein. Sowohl der Grund äußerer wie der Grund innerer Erscheinung bleibt als völlig unbestimmter und unbestimmbarer 'transzendentaler Gegenstand', als Noumenon verborgen; selbst die Form der Erscheinung als Gegenstandsform der endlichen Subjektivität ist Spontaneität nur in der Weise der Vorgegebenheit, die weder ihr Sein noch ihr Sosein vernünftiger Selbstschöpfung verdankt: "Von der Eigentümlichkeit unseres Verstandes aber, nur vermittelst der Kategorien und nur gerade durch diese Art und Zahl derselben Einheit der Apperzeption a priori zustande zu bringen, läßt sich ebensowenig ein Grund angeben, als warum wir gerade diese und keine anderen Funktionen zu urteilen haben, oder warum Zeit und Raum die einzigen Formen unserer möglichen Anschauung sind." (KrV B 146). Wäre dies Kants letztes Wort, Heideggers Resultat seiner Kantinterpretation wäre nicht so abwegig, wie sie einem voreiligen Blick erscheinen mag[2]. In der Tat wird

---

[1] Diese Differenz von Vernunft und Natur stellt eine ziemlich genaue Übernahme von Leibnizens Einteilung in ein Reich der Wirkursächlichkeit und Zweckursächlichkeit, der Naturordnung und der Vernunftordnung dar, eine Einteilung, in der Leibniz, wie H.Rombach plausibel nachweist,"in gleicher Weise zurückverpflichtet ist, über Pascal,Spinoza und Regius zu Descartes". Substanz, System,Struktur,Bd.II, 457 u.ö.

[2] "Ursprünglicher als der Mensch ist die Endlichkeit des Da-

durch das Selbstbewußtsein des Subjekts, durch sein Wissen um sein spontanes Handeln bezüglich der Gesetzlichkeit der Natur und um sein vernunftmäßiges Übersteigen aller gegebenen und gebbaren Erscheinung der Bereich des Vorgegebenen, des Faktischen und ontologisch Zufälligen, der Bereich der 'Natur' nicht radikal verlassen. Theoretische Vernunft des Menschen, so nahe das Spontaneitätsbewußtsein wahrhaft intelligiblem Sein zu kommen scheint, vermittelt nicht wirklich den Zugang zu einem Bereich um sich selbst wissender und sich selbst begründender Substantialität und ihrer Gesetzlichkeit, sie bleibt ein (wenn auch fundierendes) Moment am Reich der Phänomenalität. Von ihr aus gesehen ist unentscheidbar, ob das, "was in Absicht auf sinnliche Antriebe Freiheit heißt, in Ansehung höherer und entfernterer wirkender Ursachen nicht wiederum Natur sein möge", sie erlaubt, Freiheit "als eine von den Naturursachen, nämlich eine Kausalität der Vernunft in Bestimmung des Willens" (KrV A 803 B 831) zu sehen, für die nichts anderes gilt als für Kausalität überhaupt: sie ist die erscheinende Gesetzmäßigkeit eines an sich seienden Grundes, der unerkennbar bleibt, mag die Gesetzmäßigkeit ihres Wirkens auch von der 'äußeren' Verlaufsgesetzlichkeit der übrigen Natur sich darin unterscheiden, daß sie durch Vorstellungen vermittelt ist. Und doch trennt Kant das Reich der Natur vom Reich der Vernunft in einer Weise, die letzterer nicht die Seinsweise eines Gegenstandes hypertropher Spekulation, als "bloßes Hirngespinst einer durch Eigendünkel sich selbst übersteigernden menschlichen Einbildung" (GMS IV, 407), noch auch die bloßer Denkmöglichkeit, sondern einer zweiten und eigentlichen Wirklichkeit zuerkennt. Die Legitimation einer Trennung der Seinsverfassung in zwei

---

seins in ihm", Kant und das Problem der Metaphysik, 207. "Aller Entwurf - und demzufolge auch alles 'schöpferische' Handeln des Menschen - ist geworfener, d.h. durch die ihrer selbst nicht mächtige Angewiesenheit des Daseins auf das schon Seiende im ganzen bestimmt" (Ebd. 212).

grundverschiedene Bereiche, in den der Natur und den der Vernunft, liegt für Kant allein im Faktum des Sittengesetzes. Nur von ihm aus ist es möglich, von zwei Gesetzgebungen zu sprechen, deren Gebiete eine unüberbrückbare Kluft trennt, deren Verhältnisse sich nicht wechselseitig bedingen noch aufeinander zurückführen lassen, von einem Reich des Unbedingten, das keine Bedingtheit in sich schließt, von einem Reich des Bedingten, das keine Unbedingtheit, keinen schlechthinigen Anfang, keine absolute Ganzheit, keine in sich ruhende ontologische Notwendigkeit, keinen fraglosen Sinn und Selbstzweck erkennen läßt. Nur von einem in sich sinnvoll erscheinenden Sittengesetz aus, dessen absolute Gültigkeit die Faktizität kausaler Geltung transzendiert, läßt sich die Wirklichkeit unbedingter Freiheit beanspruchen, die jenseits einer Ordnung kausaler Vorgegebenheit "eine ganz andere Regel und Ordnung (besitzt), als die Naturordnung ist" (KrV A 550 B 579).

Diese andere Ordnung zeigt sich der menschlichen Situation - und von welch anderem Standpunkt aus könnte die philosophische Reflexion anheben? - nicht als Gesetzmäßigkeit eines stehenden und fertigen Seins, sondern als Sollen, als Idee, als Objekt einer Willensforderung, die Sinn verlangt, wo sonst allein von faktisch Seiendem die Rede ist. "Das Sollen drückt eine Art von Notwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt. Der Verstand kann von dieser nur erkennen, was da ist, oder gewesen ist, oder sein wird. Es ist unmöglich, daß etwas darin anders sein soll, als es in allen diesen Zeitverhältnissen in der Tat ist, ja das Sollen, wenn man bloß den Lauf der Natur vor Augen hat, hat ganz und gar keine Bedeutung. Wir können gar nicht fragen: was in der Natur geschehen soll; ebensowenig, als: was für Eigenschaften ein Zirkel haben soll, sondern, was darin geschieht, oder welche Eigenschaften der letztere hat." (KrV A 547 B 575). Im Blick auf vernünftige Gesetzlichkeit, auf sinnvolles Sein, erweist sich Vernunft als nicht "lediglich

beobachtend" (KrV A 550 B 579), sondern als unabhängig von aller Vorgegebenheit beurteilend und wertend, mit dem Maßstab der eigenen Gesetzlichkeit als unbedingten Grund alles Wirklichen, als Vernunft "in praktischer Absicht" (ebd.), als Wille.

Ohne Kants Auffassung von vernünftigem Sein als Selbstbegründung und Selbstbesitz, als reiner Wirklichkeit, die in sich sinnvoll, notwendig, allgemein, als Unbezüglichkeit und absolute Innerlichkeit ist und von faktischem Sein als Sein-durch-Anderes, als Bedingtsein und Bezogensein auf Anderes, bleibt seine Ethik unverständlich. In der Präsenz des absolute Geltung beanspruchenden Sittengesetzes sieht Kant die Anwesenheit der absoluten Vernunft und ihres autonomen Seins im Menschen. Aus der Differenz von theoretischer und praktischer Vernunft, von Rezeptivität (im ontologischen Sinn) und praktischer autonomer Gesetzlichkeit resultiert ihre Seinsweise als (von der Vernunft her gesehen) Wille bzw. als (vom endlichen Menschen her gesehen) Anspruch und Sollen.

So gesehen steht der Mensch nach Kants Weltbild im Schnittpunkt zweier Sphären, in welchem 'Natur' und 'Vernunft' sich treffen, in welchem die zwei nur immer möglichen Gesetzessphären, die "Gesetze der Natur oder der Freiheit" (GMS IV, 387) gleichzeitig herrschen. Da der Mensch Natur und Vernunft in einem ist, eine Vorgegebenheit mit bestimmten Anlagen und Vermögen, mit Bedürfnissen und Neigungen, da er erkennend und handelnd unausweichlich und unübersehbar auf das angewiesen bleibt, was reine Vernunft nicht selbst erzeugt hat, ist in Kants Augen eine Vermittlung nur denkbar dadurch, daß die Vernunft die erfahrbare Welt nach ihrer Gesetzlichkeit formt, wenn anders ihr Anspruch nicht sinnlos sein soll.

Alles menschliche Erkennen ist Empfangen und Verbinden von Gegebenem, alles Handeln nur Umgestalten von Vorhandenem. Durch diese Beschränktheit der menschlichen Situation kann Vernunft nur als Form, als Gesetzmäßigkeit überhaupt für

uns präsent werden. Der Formalismus der kantischen Ethik resultiert aus seiner Anthropologie, aus der Stellung des Menschen zwischen Vernunft und Natur. Wir sind nicht absolute Vernunft, wir haben weder uns selbst noch die Welt geschaffen, aller Inhalt unseres Erkennens, alles Material unseres Handelns muß uns gegeben werden. Vernunft ist im menschlichen Dasein präsent nur als Totalisierungs- und Systematisierungstendenz des Erkennens, die sich in leere Begrifflichkeit und Widersprüche verstrickt, wenn sie sich selbst zum alleinigen Maßstab der Einsicht kürt[1], als Sinn und Gesetzmäßigkeit des Handelns, das diesem die Ordnung und Organisation des Gegebenem abverlangt, ohne für sich selbst Inhalt und Ziel des Handelns im voraus geben zu können.

Aus der Zwischenstellung des menschlichen Geistes zwischen Natur und Vernunft resultiert die Tatsache, daß er für sich genommen inhaltlos ist; "denn der Wille ist mitten inne zwischen seinem Prinzip a priori, welches formell ist, und zwischen einer Triebfeder a posteriori, welche materiell ist, gleichsam auf einem Scheidewege... " (GMS IV, 400). Damit nimmt Kant wieder ein Motiv auf, das bereits die Anthropologie seiner Frühschrift 'Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels' in kosmologischem Kleid bestimmt hatte: gemäß der Mittelstellung der Erde bezüglich der Entfernung der Planeten zur Sonne steht auch der Mensch zwischen Natur und Vernunft und hat so die Freiheit der Wahl, "die unglückliche Fähigkeit, sündigen zu können" (I, 365).

Die Notwendigkeit vernünftiger Organisation des Gegebenen freilich hat trotz ihrer Verwiesenheit auf inhaltlich Gegebenes nichts zu tun mit der Notwendigkeit naturaler Verlaufsgesetzlichkeit. Sie trägt im Gegensatz zum Faktum der Kausalität Sein und Sinn in sich, sie ist vernünftig und nicht vorgegeben. Alle Versuche, ihre 'ganz andere

---

[1] Dies ist der Sinn, wenn Kant menschliches Erkennen an eine 'Vermögenslehre' bindet. Vermögen bedeutet vorgegebene Möglichkeit als Macht selbsttätiger Realisierung wie Ohnmacht gegenüber wesensmäßiger Begrenztheit und Bestimmung in einem.

Ordnung und Gesetzlichkeit' an die Ordnung der Natur zu binden und sie aus ihr zu begründen, destruieren die in sich ruhende Vernünftigkeit der Vernunft, selbst wenn sie im Menschen nur als bloße Form präsent ist. Kant hat die im Kontakt mit Crusianischen Gedanken gewonnene Einsicht in den fundamentalen Unterschied der Seinsweise der necessitas legalis und der necessitas naturalis auch nach der kopernikanischen Wende, die den mundus intelligibilis inhaltlich unzugänglich machte, bewahrt. Sittliches Handeln ist dementsprechend Handeln aus absoluter Vernunft und ihrer Gesetzlichkeit, ist reine Vernunfttätigkeit, und ein philosophisches Wissen um ihre Gesetze kann sich nur als Wissen um ebendiese Gesetzlichkeit ohne Rücksicht auf Erfahrung, auf Vorgegebenheit und deren Prinzipien, begründen. Das vorrangige Geschäft praktischer Philosophie besteht daher in einer Explikation des Wesens der Vernunft, deren formale Struktur die Struktur der gegebenen Welt abgeben soll, in einer Analyse der Prinzipien des mundus intelligibilis und seiner Ordnung, in Metaphysik und nicht in Kritik. Aus dem Sittengesetz und seinem Anspruch auf absolute Geltung erhellt, "daß alle sittlichen Begriffe völlig a priori in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung haben... , daß sie von keiner empirischen und darum bloß zufälligen Erkenntnis abstrahiert werden können... , daß es... von der größten praktischen Wichtigkeit sei, ihre Begriffe und Gesetze aus reiner Vernunft zu schöpfen... , ja den Umfang dieser ganzen praktischen oder reinen Vernunfterkenntnis, d.i. das ganze Vermögen der reinen praktischen Vernunft zu bestimmen, hierin aber nicht, wie es wohl die speculative Philosophie erlaubt, ja gar bisweilen nothwendig findet, die Principien von der besonderen Natur der menschlichen Vernunft abhängig zu machen (Hervorh. von mir), sondern darum, weil moralische Gesetze für jedes vernünftige Wesen überhaupt gelten sollen, sie schon aus dem allgemeinen Begriffe eines vernünftigen Wesens überhaupt abzuleiten (Hervorh. von mir), und auf solche

Weise alle Moral, die zur Anwendung auf Menschen der Anthropologie bedarf, zuerst unabhängig von dieser als reine Philosophie, d.i. als Metaphysik vollständig... vorzutragen" (GMS IV, 411/12). Erst wenn Vernunft nicht mehr rein sie selbst ist, erst wenn sie sich an faktische Bedingungen bindet und damit endliche Vernunft wird, ist eine Konkurrenz zweier Gesetzgebungen möglich und Kritik als Grenzziehung nötig. "Denn reine Vernunft, wenn allererst dargethan worden, daß es eine solche gebe, bedarf keiner Kritik. Sie ist es, welche selbst die Richtschnur alles ihres Gebrauchs enthält. Die Kritik der praktischen Vernunft überhaupt hat also die Obliegenheit, die empirisch bedingte Vernunft vonder Anmaßung abzuhalten, ausschließungsweise den Bestimmungsgrund des Willens allein abgeben zu wollen" (KpV V, 16). Selbst wenn bei Kant sich naturgemäß, da alle Philosophie im Rahmen endlicher Vernunft sich bewegt, die Sicht der Metaphysik mit der der Kritik vermengt, gilt es die grundsätzliche Differenz von theoretischer und praktischer Philosophie zu beachten. Sie leitet die fundamentale Unterscheidung in praktische Gesetze von objektiver Geltung, in Grundsätze also, deren Prinzipien in der Vernunft selbst gründen und in Regeln des Begehrens und Verhaltens bzw. Maximen, deren Geltung sich der zufälligen Besonderheit des Subjekts, seiner Beschaffenheit als Insgesamt von Anlagen, Möglichkeiten, Dispositionen und Vermögen verdankt, deren Bedingung also nur subjektiv[1] ist, d.h." nur als für den Willen des Subjects gültig von ihm angesehen wird" (KpV V, 19).
Einzig aus dem Wesen der praktischen Vernunft bzw. des Sittengesetzes sind die entscheidenden Grundsätze ersichtlich. Ihre Anwendung auf ein Subjekt, dessen Maximen zu handeln

---

[1] Subjektiv deshalb, weil aus der von der Vernunft aus gesehen zufälligen Organisation der endlichen Subjektivität resultierend. Nichtsdestoweniger kann die Gesetzmäßigkeit des Insgesamts endlicher Geistbedingungen Grund der Objektivität für diese Subjektivität sein. Der Terminus objektiv wird also in der theoretischen und praktischen Philosophie verschieden verwendet.

sich nicht von selbst mit den Grundsätzen der Vernunft dekken, ergibt die verschiedene Formulierung des Sittengesetzes als Imperativ:

aa) Vernunft heißt in einer objektiven Betrachtung primär Allgemeingültigkeit, Notwendigkeit, Gesetzmäßigkeit; Einheit und Allgemeinheit, notwendige Universalität machen den Wesenszug des Vernunftbereichs aus. Vernunft heißt Identität mit sich selbst, und (wird sie, wie Kant dies fraglos immer voraussetzt, als Vielheit vernünftiger Wesen gedacht) ist Gleichheit des Seins aller Vernunftwesen qua Vernunftwesen. Das Vernunftreich konstituiert sich als absolute Einheit in der Vielheit, als Sein der Vernunftwesen in konsistenter Gesetzlichkeit. Für ein Subjekt, dessen Wollen nicht eo ipso dem Wesen der Vernunft gemäß ist, für einen nicht von vornherein heiligen Willen also (vgl.GMS IV, 393 ff., 402, 403, 413 f., 447 u.ö.; KpV § 7 Anm.) formuliert sich das Sittengesetz als ein unbedingtes Gebot, das eine Identifizierung der Maxime mit dem Vernunftprinzip der allgemeingültigen Gesetzlichkeit verlangt: "handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde" (GMS IV, 421).

Entscheidend in diesem Zusammenhang ist, daß die Allgemeingültigkeit dieses Gesetzes dem Wesen der Vernunft entspringt, und daß das philosophische Wissen um diese Gesetzlichkeit einer metaphysischen Analyse sichtbar wird. Der synthetische Charakter des Gesetzes resultiert hypothetisch aus dem Begriff eines Willens, der nicht von selbst die Gesetzlichkeit der Vernunft realisiert, sondern sie als Gebot der Identifizierung der subjektiven Maxime mit den objektiven Vernunftgrundsätzen erfährt, faktisch aus dem Begriff des Menschen, der sich selbst als Schnittpunkt zweier Reiche erkennt. Beansprucht das Sittengesetz die Dignität allgemeiner und notwendiger Geltung, "so muß es (völlig a priori) schon mit dem Begriffe des Willens eines vernünftigen Wesens überhaupt verbunden sein. Um

aber diese Verknüpfung zu entdecken, muß man, so sehr man sich auch sträubt, einen Schritt hinaus tun, nämlich zur Metaphysik, obgleich in ein Gebiet derselben, welches von dem der speculativen Philosophie unterschieden ist, nämlich in die Metaphysik der Sitten." (GMS IV, 426). Vernunft heißt Gesetzlichkeit, deren Prinzipien nicht anderwärts vorgegeben sind, sondern in ihr selbst gründen; sie ist "Selbsthalterin ihrer Gesetze" (GMS IV, 425), im Vernunftreich ist und herrscht nur Vernunft.

bb) Eine subjektive Betrachtung, die Vernunft als Wille, als praktisch sieht, kann sie nur als sich selbst wollend konzipieren. Wenn Vernunft für sich alles Sein, alles Wollen und Verhalten bestimmt, kann im Vernunftreich nur von einem Verhältnis der Vernunft zu sich selbst, "von dem Verhältnis eines Willens zu sich selbst" (GMS IV, 427) die Rede sein.

Ein Begehren strebt zum Begehrten nach Maßgabe des Subjekts und des Objekts des Begehrens, derart, daß die Aneignung des Begehrten der Befindlichkeit des Subjekts dient. Bewegt sich dieses Begehren nicht in blinder Regularität auf die Reproduktion und den Genuß seines Daseins hin, ist es ein bewußtes Begehren oder ein Wille als Vermögen, "der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß sich selbst zum Handeln zu bestimmen" (GMS IV, 427), so bezeichnet Kant den objektiven Grund des Begehrens als Zweck, die objektive Bedingung zur Realisierung des Begehrten als Mittel, den subjektiven Grund als Triebfeder (vgl. GMS IV, 427). Der Wert eines Zweckes bemißt sich naturgemäß nach dem besonders gearteten Begehrungsvermögen des Subjektes (ebd.). Ist nun Vernunft selbst das Subjekt des Begehrens, Vernunft, in der keine Partikularität auftritt, in der alles notwendig und allgemeingültig ist, so trägt auch das von ihr Begehrte (soweit man hier von Begehren sprechen kann) den Charakter ontologischer Notwendigkeit und absoluter Sinnfülle. Das absolut Sinnvolle kann nur absolut Sinnvolles zum Gegenstand haben, unbedingte Vernunft will nur unbedingt Vernünf-

tiges, will nur etwas, "dessen Dasein an sich selbst einen absoluten Werth hat" (GMS IV, 428), was als "Zweck an sich selbst" (ebd.) existiert. Umgekehrt kann nur ein absoluter Wert als Bestimmungsgrund eines Begehrungsvermögens angesetzt werden, der ohne Rücksicht auf die jeweilige Beschaffenheit des Subjekts alle vernünftigen Wesen in gleicher Weise verbindet. Und was anderes existiert absolut als Vernunft selbst? Vernunft kann nur sich selbst zum Zweck haben, Vernunft ist sich selbst Zweck, "die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst" (GMS IV,429). Kann nun der Mensch nach später genauer zu erörternden Gründen als vernünftiges Wesen bezeichnet werden, so ist auch er in dieser Rücksicht Zweck an sich selbst. Die Anwendung dieses metaphysischen Vernunftaxioms auf den Menschen, der nicht von Natur aus den absoluten Wert von Vernunft zur Maxime seines Wollens macht, ergibt die zweite Formulierung des Sittengesetzes als Gebot: "Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst" (GMS IV, 429).

cc) Eine dritte Betrachtung, die das Sein der Vernunft als Gesetzlichkeit und den vernünftigen Willen als sich selbst wollenden Willen verbindet, führt zum Prinzip der Autonomie im engeren Sinne. Rousseaus Theorie einer volonté générale, in der der Einzelne frei und doch einem allgemeinverbindlichen Gesetz unterworfen gedacht werden kann, derart daß das Gesetz des allgemeinen Willens nur das zum Ausdruck bringt, was der einzelne Bürger sich selbst und anderen auferlegt, liefert das Modell für die kantische Idee eines Reichs der Vernunft, einer Republik vernünftiger Wesen[1], in der die

---

[1] Kant denkt Vernunft als Vielheit, als Reich mit systematischer Verbindung verschiedener vernünftiger Subjekte durch gemeinschaftliche Gesetze (vgl. GMS IV,433). Mag dieser Gedanke kosmologischen Spekulationen seiner Zeit verpflichtet sein, wie Kants gesamtes Werk belegt, mag er sich aus christlichem Tradititionsgut nähren, wie Schopenhauer spöttisch mußmaßt, mag er Leibniz' Reich der Monaden zum Hintergrund haben, wie eine metaphysikgeschichtliche Betrachtung nahelegt, die These vom "Modell subjektiver Immanenzphilosophie", von der "monadologischen Struktur von Wille und Freiheit" bei Kant

systematische Einheit vernünftiger Gesetzlichkeit nicht als fremde Macht über die einzelnen Mitglieder herrscht, sondern im Wesen des vernünftigen Gliedes gründet und so seine absolute Würde als Zweck an sich selbst zu wahren weiß, der sich nur selbst das Gesetz seines Handelns gibt und geben kann. Diese "Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens" (GMS IV, 431) formuliert sich unter menschlichen Bedingungen als Gebot, "alles aus der Maxime seines Willens als einer solchen zu tun, die zugleich sich selbst als allgemein gesetzgebend zum Gegenstand haben könnte" (GMS IV, 431), seinem Wollen ein Gesetz zu geben, das "sich selbst und alle anderen niemals bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck an sich selbst" (GMS IV,433) behandelt.

c) Autonomie und Heautonomie

Wo immer das Prinzip der Sittlichkeit anderwärts als im autonomen Sein der Vernunft gesucht wird, das sich aus den Charakteren ontologisch notwendiger Gesetzlichkeit und absoluter Selbstgesetztheit konstituiert, hebt sich die Idee der Moralität von selbst auf.

aa) Dieser Vorwurf trifft nach Kant all jene Theorien, die Sittlichkeit an das Prinzip der Glückseligkeit binden; Glückseligkeit als Gefühl der Lust und Zufriedenheit mit seinem vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Zustand hängt ab von der vorgegebenen Konstitutuion des Subjekts, seinen Neigungen, Interessen, Trieben, Sehnsüchten, Bedürfnissen und von den Möglichkeiten, die seine Welt ihm bietet, sie entspringt einer Heteronomie in zweifacher Hinsicht: "Worin nämlich jeder seine Glückseligkeit zu setzen habe, kommt auf jedes sein besonderes Gefühl der Lust und

---

wird durch die Theorie einer systematischen, und zwar republikanischen Verbindung vernünftiger Wesen wohl kaum gestützt. Dies gegen Th.W. Adorno, Negative Dialektik, Frf 1966, 210, 232 u.ö.

Unlust an..., und ein subjectiv notwendiges Gesetz (als Naturgesetz) ist also objectiv ein gar sehr zufälliges praktisches Princip, das in verschiedenen Subjecten sehr verschieden sein kann und muß, mithin niemals ein Gesetz (sc. für das Handeln) abgeben kann" (KpV, 25 Anm.II). So sehr auch das Streben nach Glück allen Lebewesen gemein ist, so ontologisch zufällig ist dieses Gesetz, gemessen am absoluten Vernunftprinzip autonomen Seins. Die "Lebenskraft, die sich im Begehrungsvermögen äußert" (KpV, V,23) erscheint als ein factum brutum, und Glück ist nicht ihr 'Gefühl' unabhängiger, in sich ruhender Selbstgenügsamkeit, sondern dem endlichen Subjekt "ein durch seine endliche Natur selbst ihm aufgedrungenes Problem, weil es bedürftig ist..." (KpV, 25 Anm. II). Trägt so das Streben nach Glück das unverkennbare Signum von Endlichkeit, so vermag es auch nicht vorweg zu bestimmen, was jeweils seiner Befriedigung dient. "Nur die Erfahrung kann lehren, was uns Freude bringe. Die natürlichen Triebe... können allein und einem jeden nur auf seine besondere Art zu erkennen geben, worin er jene Freuden zu setzen, ebendieselbe kann ihm auch die Mittel lehren, wodurch er sie zu suchen habe. Alles scheinbare Vernünfteln a priori ist hier im Grunde nichts als durch Induction zur Allgemeinheit erhobene Erfahrung" (MdS, VI, 215/16). Mit dem Begriff der Sittlichkeit verbindet sich der Charakter ontologischer Notwendigkeit, der allein in absoluter Vernunft gründen kann. Wo immer in der Begründung von Moralität ein Moment an Faktivität ins Spiel kommt, das nicht als ein notwendiges Moment von Vernunft eingesehen zu werden vermag, wird die Idee der Sittlichkeit destruiert. "Zu ihrer Gesetzgebung aber wird erfordert, daß sie blos sich selbst vorauszusetzen bedürfe, weil die Regel nur alsdann objectiv und allgemein gültig ist, wenn sie ohne zufällige subjective Bedingungen gilt, die ein vernünftiges Wesen von dem anderen unterscheiden." (KpV, V, 20/1 § 1).

Wieder bestätigt sich Kants grundlegende Unterscheidung von Vernunft und Natur, eine Unterscheidung, die nicht nur die überkommene Differenz von res cogitans und res extensa im Auge hat, sondern die zugleich die untereinander abweichende Organisation vernünftiger Wesen meint, deren Verschiedenheit als solche aus der Vernunft selbst nicht deduzierbar ist. Kant war sich zwar des Dilemmas bewußt, das ein Vernunftbegriff mit sich bringt, der reine Wirklichkeit, absolute Autonomie beinhalten und zugleich eine Wirklichkeit neben bzw. außer sich haben soll, die nicht mit Vernunft identisch ist - Versuche in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten und der Systembegriff der Kritik der Urteilskraft mit dem wenn auch nur in einem teleologischen Als-Ob unternommenen Unterfangen, Natur und Menschen als Produkt von Vernunft zu interpretieren, zeigt dies deutlich genug - , er wußte indessen auch um die Gefahr, der metaphysische Spekulation ausgesetzt ist, die jene allem Denken voraufliegende Vorgegebenheit und Zufälligkeit endlichen Seins einer vorschnellen Vernunfteinheit zu opfern bereit ist. Dies ist auch der Grund, weshalb das autonome Sein der Vernunft zunächst lediglich als Idee in Ansatz kommt, deren Bestimmungen wie reiner Selbstbesitz, absolute Selbstgesetzlichkeit, schöpferisches Anschauen etc. als Grenzbegriffe sich der Negation endlichen Seins ohne eigene Inhaltlichkeit verdanken, deren Wirklichkeit problematisch bleibt. Glückseligkeit als Zufriedenheit eines Subjekts mit seinem gesamten Zustande hängt, soweit wir den Begriff zu fassen vermögen, ab von der spezifischen Eigenart eines Subjekts, von seinen Bedürfnissen etc., und von der Erfüllung oder Nichterfüllung bietenden Welt. Ihr Sein ist dementsprechend eingelassen in das Sein der Natur und ihrer Möglichkeiten, ist eingelassen ebenso in das Sein des Menschen mit seinen naturalen und gesellschaftlichen Vorgegebenheiten, bringt also alles andere als ein Sein in reinem Selbstbesitz und reiner Selbstbestimmung zum Ausdruck. Gewiß ist auch in letzterem absolutes Glück

denkbar, jedoch in Negation zu Erfahrbarem als ein "ursprünglicher Besitz und eine Seligkeit, welche eine Bewußtsein seiner unabhängigen Selbstgenugsamkeit voraussetzen würde" (KpV, V, 25, § 3 Anm.II). Die Glückseligkeit eines absolut autonomen Vernunftwesens kann ernsthaft nicht in einer Relation zum Vorhandensein eines Begehrungsobjektes gedacht werden, das es nicht selbst immer schon ist. Menschliches Gefühl der Lust und Unlust steht hingegen je in einer Differenz, in der Differenz von Begehrendem und Begehrtem, und in einem wechselseitigen Bedingungs- und Abhängigkeitsverhältnis beider. Was jeweils das Ziel des Begehrens darstellt, hängt ab vom Bedürfnis des Subjekts, das Begehren wiederum ist auf die Wirklichkeit eines Objektes verwiesen, das es in Besitz zu nehmen, zu realisieren oder zu verzehren trachtet. Die Aufhebung der Differenz erzeugt ein Gefühl der Lust, ein Gefühl, das nicht a priori beschreibbar und bestimmbar ist, sondern nur empirisch im Prozeß der Begierde und ihrer Erfüllung erfahren wird (vgl. KpV, V, § 2; KdU, V, 190 f.). So absurd es ist, dem Menschen sein Streben nach Glück und einem Gefühl der Lust vorzuschreiben, so unmöglich ist es, die Inhalte seines Wollens aus bloßer Begrifflichkeit vorweg zu bestimmen. Lust und Unlust wurzeln zutiefst in der Endlichkeit des Subjekts, in der Zeitlichkeit seines Lebens und im Angewiesensein auf Andere und Anderes.
Kants Definition von Leben, Begehren, Gefühl der Lust und Unlust, verdanken sich, mag dies auch einer fichteanisch inspirierten Interpretationsrichtung sakrilegisch klingen, der 'rationalen' Psychologie seiner Zeit[1], deren Begriffe in Kants Bild des Menschen als dem Schnittpunkt von Vernunft und Natur einen eigenen Ort beziehen. "Leben ist das

[1] "Man könnte mir noch den Vorwurf machen: warum ich nicht auch den Begriff des Begehrungsvermögens oder des Gefühls der Lust vorher erklärt habe; obgleich dieser Vorwurf unbillig sein würde, weil man diese Erklärung, als in der Psychologie gegeben, billig sollte voraussetzen können" (KpV, V, 9 Anm. Vorrede).

Vermögeneines Wesens, nach Gesetzen des Begehrungsvermögens zu handeln. Das Begehrungsvermögen ist das Vermögen desselben, durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein. Lust ist die Vorstellung der Übereinstimmung des Gegenstandes oder der Handlung mit dem subjectiven Bedingungen des Lebens." (KpV V, 9 Anm. Vorrede) Im Gegensatz zur Materie als bloßem Gegenstand äusserer Sinne, deren Bestimmungen sich in "äußeren Verhältnissen im Raume" (MAN IV, 543) erschöpfen, sieht Kant im Leben eine Kraft, deren Zustand durch innere Prinzipien, durch Vorstellungen vermittelt ist. "Leben heißt das Vermögen einer Substanz, sich aus einem inneren Princip zum Handeln, einer endlichen Substanz, sich zur Veränderung, und einer materiellen Substanz, sich zur Bewegung oder Ruhe als Veränderung ihres Zustandes zu bestimmen" (MAN, IV, 544 Anm.). Diese Innerlichkeit ihres Zustandes ist freilich nicht so geartet, daß sie sich, einmal gegeben, von selbst realisiert, ihre Weisen der Äußerung, die sich beim Menschen in die Dreiheit von Denken, Begehren und Fühlen gliedern, definieren sich vielmehr aus einem Wechselspiel zum Anderen ihrer selbst, nach dem Modell von Reiz und Reaktion, so, "daß man jetzt statt des Worts Seele das der Lebenskraft zu brauchen beliebt hat (woran man auch Recht thut: weil von einer Wirkung gar wohl auf eine Kraft, die sie hervorbringt, aber nicht sofort auf eine besonders zu dieser Art Wirkung geeignete Substanz geschlossen werden kann), das Leben aber in der Einwirkung reizender Kräfte (dem Lebensreiz) und dem Vermögen, auf reizende Kräfte zurückzuwirken (dem Lebensvermögen) setzt... " (Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie, VIII, 413). Menschliches Leben ist an Affektion gebunden, so auch seine wesentlichen Äußerungen des Erkennens, Begehrens und Fühlens. Anschauung als raum-zeitliche Repraesentatio und Erkenntnis als begriffliche Einigung des Gegenstandes findet nur statt, "sofern uns der Gegenstand gegeben wird"; dies ist, für uns Menschen wenigstens, "nur dadurch möglich, daß er das Gemüt

auf gewisse Weise affiziere" (KrV A 19 B 33). Das Begehren ist gleichfalls durch Vorstellungen vermittelt und insofern inhaltlich an Affektionen verwiesen; aller Trieb setzt vorgegebenes oder erworbenes Bedürfnis und Befriedigung versprechendes Reizobjekt voraus; jede begriffliche Antizipation von Wirklichkeit konstituiert sich aus vorfindlichen Elementen. Der Bezug des Begehrens zum Objekt ist freilich nicht theoretischer, sondern praktischer Natur, sein Gegenstand sollnicht erkennend dargestellt, sondern durch die Kraft des Subjekts allererst wirklich gemacht werden, um den Bedürfnissen des Subjekts zu dienen[1]. "Begierde (appetito) ist die Selbstbestimmung der Kraft eines Subjects durch die Vorstellung von etwas Künftigem als einer Wirkung derselben" (Anthr. VII, 251, § 73). Während nun Begehren und Erkennen je eine Beziehung auf ein Objekt implizieren, drückt das Gefühl den Zustand des Subjekts aus, in dem sein Leben sich selbst empfindet. Alle Beziehung der Vorstellungen kann objektiv sein, nur nicht jene auf das Gefühl, "wodurch gar nichts im Objecte bezeichnet wird, sondern in der das Subject, wie es durch die Vorstellung affiziert wird, sich selbst fühlt" (KdU, V, 203, § 1). Gefühl ist seinem innersten Wesen nach Rezeptivität, "Empfänglichkeit des Subjects" (KpV, V, 22,§ 3) für die Beförderung und Hemmung seiner Kräfte, ist die private Seite des Lebens, das subjektive Echo seines Zustandes, der auf Erhaltung und Steigerung der Lebenskraft gerichtet ist. So gesehen regiert das Leben die "Selbstliebe" (KpV,V, 22), ein Prinzip, das

---

[1] "Alle Begierden des Menschen sind entweder formal (Freiheit und Vermögen), oder material (auf ein Object bezogen), Begierden des Wahnes oder des Genusses, oder endlich sie beziehen sich auf die bloße Fortdauer von beiden, als Elemente der Glückseligkeit.Begierden der ersten Art sind Ehrsucht,Herrschsucht und Habsucht; die der zweiten Genuß des Geschlechtes (Wollust), der Sache (Wohlleben), oder der Geselligkeit (Geschmack an Unterhaltung). Begierden der dritten Art sind Liebe zum Leben, zur Gesundheit, zur Gemächlichkeit (in der Zukunft, Sorgenfreiheit)." (Pädagogik, IX, 492)

die vorgegebene lebende Körperlichkeit des Menschen zu erhalten und zu steigern trachtet. "Es ist auch nicht zu leugnen, daß alle Vorstellungen in uns, sie mögen objectiv bloß sinnlich oder ganz intellectuell sein, doch subjectiv mit Vergnügen und Schmerz, so unmerklich beides auch sein mag - verbunden werden können (weil sie insgesamt das Gefühl des Lebens affizieren und keine derselben, sofern als sie Modifikation des Subjects ist, indifferent sein kann); sogar daß, wie Epikur behauptete, immer Vergnügen und Schmerz zuletzt doch körperlich sei, es mag nun von der Einbildung oder gar von Verstandesvorstellungen anfangen, weil das Leben ohne Gefühl des körperlichen Organs bloß Bewußtsein seiner Existenz, aber kein Gefühl des Wohl- oder Übelbefindens, d.i. der Beförderung oder Hemmung der Lebenskräfte sei, und Hindernisse oder Beförderungen außer demselben und doch im Menschen selbst, mithin in der Verbindung mit seinem Körper gesucht werden müssen" (KdU, V, 277/8, § 29). Körperlichkeit ist der Schnittpunkt, an dem das Wechselspiel des Lebens, nach dem Modell von Reiz und Reaktion, sich vollzieht, an dem die Bedürfnisse der Lebenskräfte, die des Erkennens oder des Begehrens, ihre Aufhebung oder Nichterfüllung erfahren, an dem die Kräfte schließlich ihren Zustand, der sich wesentlich aus ihrer Beziehung zum Nicht-Subjektiven konstituiert, selbst fühlen. Lust ist dementsprechend immer das Gefühl "der Übereinstimmung des Gegenstandes oder der Handlung mit den subjectiven Bedingungen des Lebens" (KpV, V, 9 Vorrede), sei es, daß diese Bedingungen unser endliches Erkennen betreffen und eine "Übereinstimmung der Natur in der Mannigfaltigkeit ihrer besonderen Gesetze zu unserem Bedürfnisse, Allgemeinheit der Principien für sie aufzufinden" (KdU, V, 186 2.Einleitung) verlangen, sei es, daß sie unser endliches Begehren betreffen und eine Übereinstimmung der Welt mit den "Begierden des Wahnes oder des Genusses, oder... (der) bloßen Fortdauer von beiden" suchen (Pädagogik, IX, 492).

Alles Gefühl ist nur empirisch erfahrbar, ist gebunden an die Faktizität der Konstitution des Subjekts und sei-

ner Objektivität, resultiert aus der Zufälligkeit der Aufhebung der Differenz von Absicht und Erfüllung. Gefühl meint ferner in Kants Verständnis die subjektive Seite des Lebens, die jeder intersubjektiven Ausweisbarkeit und Rationalität verschlossen bleibt[1], ist immer Wirkung von Vorstellungen auf das Leben des Subjekts und kann niemals zum absoluten Prinzip menschlichen Denkens und Handelns erhoben werden.

Auch das von der englischen Moralphilosophie eingeführte moralische Gefühl",dieser vermeintliche besondere Sinn" (GMS IV, 442), trägt, soll der Terminus irgend etwas bedeuten, diesen Charakter der Rezeptivität, der mangelnden Universalität, des bloß Subjektiven und Orakelhaften (vgl. Vornehmer Ton, VIII, 395 Anm., 406), der angenehmen oder unangenehmen Befindlichkeit, die sich Vorgegebenem verdankt (vgl. GMS IV, 442).

bb) Der Vorwurf, den Grund der Sittlichkeit anderwärts als im autonomen Sein der Vernunft zu suchen und damit die Idee der Moralität zu zerstören, trifft indessen nicht nur jene Theorien, die Glückseligkeit und damit das Prinzip naturhaft vorgegebener Selbstliebe zum Ausgangspunkt und Fundament ethischer Überlegungen und Begründungsversuche

---

[1] Vor den menschlichen und politischen Gefahren, die sich aus einer romantischen Gefühlsphilosophie ergeben können, warnt Kant ausdrücklich in seinen Schriften "Was heißt: Sich im Denken orientieren?' (1786) und 'Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosphie' (1796). "Daß aber sein wollende Philosophen vornehm thun, kann ihnen auf keine Weise nachgesehen werden, weil sie sich über ihre Zunftgenossen erheben und deren unveräußerliches Recht der Freiheit und Gleichheit in Sachen der bloßen Vernunft verletzen. Das Princip, durch Einfluß eines höheren Gefühls philosophieren zu wollen, ist unter allen am meisten für den vornehmen Ton gemacht; denn wer will mir mein Gefühl streiten? ... so bin ich in großem Vortheil über alle die, welche sich allererst rechtfertigen müssen, um sich der Wahrheit ihrer Behauptungen berühmen zu dürfen. Ich kann daher in dem Tone eines Gebieters sprechen, der der Beschwerde überhoben ist den Titel seines Besitzers zu beweisen" (VIII, 394/5; vgl. VIII, 145/6).

machen, sondern auch jene, die das Prinzip der Sittlichkeit in einem substantialisierten, allmächtigen Willen Gottes setzen. Der Begriff Gottes wird von Kant nach seiner kritischen Wende als "Ideal" der endlichen Vernunft verstanden. Er entspringt ihrer zweifachen Bedürftigkeit, dem theoretischen Bedürfnis nach absoluter Einheit alles Seienden, demzufolge alles Wirkliche und Mögliche so angesehen wird, als ob es aus einem durch sich selbst notwenigen Prinzip resultierte, und aus dem praktischen Bedürfnis, das nach einer Identität von Vernunft und Natur verlangt, um die Differenz von vernünftigem Wollen und unabhängig von dieser Autonomie der Innerlichkeit gegebener Erscheinungswirklichkeit zu überbrücken.
Gott ist demzufolge nichts anderes als die absolut gedachte Vernunft selbst in ihrer Personifizierung, absolut als schöpferischer Verstand, absolut als Wille, dem das Gewollte kein von ihm unabhängiges Moment enthält, ein ens summum, eine summa intelligentia, das summum bonum (vgl.Opus Postumum, XXI,50 u.ö.). Für die theoretische Vernunft eine notwendige Hypothese, für die praktische ein notwendig geforderter Glaube, entkleidet die Gottesidee die endliche Vernunft ihrer Endlichkeit, ihres rezeptiven Charakters als Theorie, ihres Verwiesenseins auf heteronom bestimmte Natur als Praxis und idealisiert sich selbst. Dieses Ideal einer völlig autonomen Vernunft, deren Moralität nicht als zu erfüllende Aufgabe, sondern als Sein, deren Erkennen nicht Verbindung von Empfangenem, sondern Schöpfung, deren Glückseligkeit nicht Empfindung eines je schon vorgegebenen Lebens, sondern absoluter Selbstbesitz ist, "in activem Verhältnis auf das Ganze aller Gegenstände" (Opus Postumum XXI, 13), thematisiert sich bei Kant unter dem Titel eines Ideals des höchsten Gutes als "die Idee einer solchen Intelligenz, in welcher der moralisch vollkommene Wille, mit der höchsten Seligkeit verbunden, die Ursache aller Glückseligkeit in der Welt ist, sofern sie mit der Sittlichkeit (als der Würdigkeit glücklich zu sein) in genauem Ver-

hältnisse steht" (KrV A 810 B 838). Ist demzufolge Gott "ein fehlerfreies Ideal, ein Begriff, welcher die ganze menschliche Erkenntnis schließt und krönet"[1], so kann er auch nicht eine außer mir befindliche Substanz meinen, der irgendwelche Anthropomorphismen als Prädikate beigelegt werden."Der Begriff von einem solchen Wesen ist nicht der von einer Substanz d.i. von einem Dinge das unabhängig von meinem Denken existiere sondern die Idee (Selbstgeschöpf) Gedankending ens rationis einer sich selbst zu einem Gedankendinge constituirenden Vernunft welche nach Principien der Transc. Philosophie synthetische Sätze a priori aufstellt und ein Ideal von dem ob ein solcher Gegenstand existire nicht die Frage ist noch seyn kann weil der Begriff transcendent ist" (Opus Postumum, XXI, 27).
Absolutes Sein in sich und aus sich, schlechthiniges Sein-durch-Anderes, autonome Spontaneität und radikale Rezeptivität stellen die beiden Ideen dar, in denen endliche Vernunft sich an ihre Grenzen treibt. Übersteigen sie ihren Charakter als Relationsbegriffe, werden sie zu an sich seienden Substanzen hypostasiert, verlieren sie für menschliches Erkennen Sinn und Bedeutung und alterieren zu in sich widerspruchsvollen Begriffen. Zeigt sich das Sittengesetz im Menschen präsent, ist er auch frei und im absoluten Sinn autonom, ist "ein Actives aber übersinnliches Princip im Menschen welches unabhängig von der Natur und der Welt Causalität dieser ihre Erscheinungen bestimt und Freyheit heißt" (Opus Postumum, XXI, 50), in und neben seinem Sein als naturale Vorgegebenheit, so erweist sich das Sein des Menschen als 'Dazwischen', als Rezeptivität und Spontaneität zugleich, von dem aus gesehen Gott und Natur als die zwei verabsolutierten Seiten seiner Konstitution gesehen werden müssen: "Gott und Welt. Ein System der Ideen der theoretisch speculativen und moralisch/practischen Vernunft (im Verhältnis der Dinge in Raum und Zeit und des Begriffs des Ganzen aller Zwecke vorgestellt)" (Opus Postumum,XXI, 55). " a) Spontaneität ohne Receptivitat - b) umgekehrt, c) beydes Zusammen der Mensch." (Opus Postumum, XXI, 40).

Ist Gott so gesehen nichts anderes als die idealisierte

1Vorles. über die philos, Religionslehre, zitiert nach R. Eisler (Hrsg.H.Kuhn),Kant-Lexikon, Hildesheim 1961, 223.

Vernunft, bedeutet Sittlichkeit in Kants Verständnis die Vernünftigkeit der Vernunft, so destruieren all jene theologischen Begründungen der Moral ihre Gesetzlichkeit, die das Prinzip des Sollens an einen absoluten Willen Gottes binden, an einen Willen, der nicht mit dem idealen Sein der Vernunft identisch wäre, sondern in schlechthin gebietender Willkürlichkeit, unter Androhung von Lohn und Strafe, eine dunkle Macht darstellt, die die Regeln des Verhaltens in ihrem Reich absolutistisch vorschreibt und gut und böse definiert. Diese vor allem gegen Crusius' Begründung der sittlichen obligatio aus dem schlechthin gebietenden, souveränen Willen Gottes gerichtete Verabsolutierung der Vernunft verweist den theologischen Moralbegriff in das Feld illegitimer Spekulation einerseits und das Wesen der Moral destruierender Heteronomie andererseits, nicht nur "deswegen, weil wir seine (sc. Gottes) Vollkommenheit doch nicht anschauen, sondern sie von unseren Begriffen, unter denen der der Sittlichkeit der vornehmste ist, allein ableiten können, sondern weil, wenn wir dieses nicht tun..., der uns noch übrige Begriff seines Willens aus den Eigenschaften der Ehr- und Herrschbegierde, mit den furchtbaren Vorstellungen der Macht und des Racheifers verbunden, zu einem System der Sitten, welches der Moralität gerade entgegengesetzt, die Grundlage machen müßte" (GMS IV,443). Dasselbe gilt für die Charakterisierung irgend eines vernünftigen Wesens als heilig: "Selbst der Heilige des Evangelii muß zuvor mit unserem Ideal der sittlichen Vollkommenheit verglichen werden, ehe man ihn dafür erkennt" (GMS IV, 408).

Das Sein der Vernunft heißt Sein in absoluter Autonomie, heißt Notwendigkeit und Gesetzlichkeit, die aus der Notwendigkeit des inneren Wesens von Vernunft erfolgt, heißt Selbstzweck und unbedingter Sinn, der sein Sein nicht einer Bezüglichkeit zum Wollen eines Anderen verdankt, heißt schließlich systematische Einheit in der Vielheit, die die Verfassung des Einzelnen im Zusammenhang der Vielen

zum Ausdruck bringt. Selbstliebe als Grundprinzip vorgegebener Lebensgesetzlichkeit und Gottes Wille jenseits aller Vernunft scheiden als Quelle der Sittlichkeit aus, "damit praktische Vernunft (Wille) nicht fremdes Interesse bloß administrire" (GMS IV, 441).
Die Metaphysik des reinen Vernunft-Seins ist denn auch ohne Inhalt, weil Materialität dem Menschen nur als Vorgegebenheit zugänglich ist, und der Mensch auch das Reich der Apriorität nur aus der menschlichen Situation heraus spekulativ zu fassen vermag. Inhaltliche Autonomie, inhaltlicher Eigenbesitz aller Momente des Vernunftreichs wäre das Sein einer absoluten Vernunft, die als intellectus archetypus und voluntas archetypa reine, alles Sein in sich fassende und erzeugende Wirklichkeit wäre, ein Gedanke, der nur als leere Idee in Negation zu menschlichem Sein faßbar ist. Vernunft ist so zwar in ihrer reinen Form a priori bestimmbar, in ihrer inhaltlichen Unmittelbarkeit und Positivität übersteigt sie indessen die Möglichkeit menschlichen Wissens und Handelns. Dies ist der Grund, weshalb metaphysische Spekulation sittliches Handeln niemals inhaltlich zu antizipieren vermag. Kants Metaphysik der Vernunft gibt im Hinblick auf konkrete, institutionelle, rechtliche oder moralische Verhältnisse keine Antwort. Sie liefert nur eine Regel, unter allein empirisch zu eruierenden Voraussetzungen und Gegebenheiten die Vernünftigkeit inhaltlichen Handelns zu suchen und zu finden. Scheitert endliche Vernunft als Theorie, wenn sie sich erkennend, unabhängig von empirischer Gegebenheit, in das Gebiet reiner Spekulation wagt, so bleibt sie auch negativ und leer, wenn sie aus reiner Gedanklichkeit heraus das Reich sittlichen Handelns durchzuformulieren versucht. Die Vernunft ist nicht da im Menschen in ihrer positiven Natur, sie bekundet sich lediglich in ihrer Applikation auf Gegebenheit. Andererseits, soll sittliches Handeln Handeln aus Vernunft bedeuten, so muß der Bestimmungsgrund des Handelns absolut, unabhängig, notwendig sein. Der Begriff der Sittlichkeit

impliziert nach Kant ein Fundiertsein in ontologischer Notwendigkeit und weist jede Begründung aus Faktizität und Vorgegebenheit von sich. Ist so die Frage nach dem Was in ethischem Kontext vom Menschen nur im Blick auf natürliche Verhältnisse und Voraussetzungen entscheidbar, so muß die Frage nach dem Warum nur im Blick auf Vernunft beantwortet werden, wenn anders der Charakter absoluter, allgemeingültiger Verpflichtung Sinn und Bedeutung besitzt. Aus dem Dasein und der Erkennbarkeit von Vernunft als bloßer Form in der menschlichen Situation folgt die bloße Form der Vernünftigkeit als Bestimmungsgrund menschlichen Wollens, wenn es Anspruch auf sittliche Dignität erheben will. "Wenn ein vernünftiges Wesen sich seine Maximen als praktische allgemeine Gesetze denken soll, so kann es sich dieselben nur als solche Principien denken, die nicht der Materie, sondern bloß der Form nach den Bestimmungsgrund des Willens enthalten" (KpV, V, 27). Vernunft vermag an sich selbst menschliches Begehren und Handeln unmittelbar nur zu bestimmen, sie vermag praktisch zu sein einzig, wenn ihre Form zur Bestimmung des Wollens hinreicht (vgl. KpV V, 21/2).
Das Prinzip der Autonomie als alleiniges Prinzip der Moral läßt sich "durch bloße Zergliederung des Begriffe der Sittlichkeit" (GMS IV, 440) dartun. Kant war in seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten von "dem natürlichen gesunden Verstande" (IV, 397), "von der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntnis" (IV, 393) ausgegangen und hatte im Übergang von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten die Idee der Sittlichkeit auf ihre Voraussetzungen und Implikate hin untersucht. Lediglich die "Idee, die die Vernunft a priori von sittlicher Vollkommenheit entwirft und mit dem Begriffe eines freien Willens unzertrennlich verknüpft" (GMS, IV, 409) war Gegenstand seines analytischen Verfahrens, das Resultat kann konsequenterweise auch nur hypothetischen Charakter tragen: Wenn Sittlichkeit, dann als Autonomie, wenn Sittlichkeit als Aufgabe, dann als kategorischer Imperativ, der sich an ein freies Wesen rich-

tet. "Wir zeigten nur durch Entwickelung des einmal allgemein im Schwunge gehenden Begriffs des Sittlichkeit, daß eine Autonomie des Willens demselben unvermeidlich anhänge oder vielmehr zum Grunde liege." (GMS, IV, 445)

Kants kritische Leistung gegenüber der tradierten Schulphilosophie, die aus bloßer Begrifflichkeit allgemeingültige Wahrheiten zu eruierenvorgab, bestand in einer Neuformulierung des Wahrheitskriteriums. Glaubte die voraufgehende Metaphysik mit der Berufung auf das Gesetz der Identität und den Satz des Widerspruchs dem Geltungsproblem von Urteilen enthoben zu sein, so sah Kant in der Gesetzlichkeit bloßen Denkens ein zwar notwendiges, aber nicht hinreichendes Kriterium objektiver Gültigkeit. Wahrheit als Übereinstimmung des Denkens mit dem Gegenstande ist vielmehr nur dann erreichbar, wenn auf Erfahrung,und das heißt in Kants Theorie, wenn auf die Bedingungen der Möglichkeit endlichen Erkennens und der Gegebenheit der Gegenstände endlichen Erkennens rekurriert wird. Die Identität von beiden allein kann objektive Gültigkeit nichtempirischer Urteile garantieren: "Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung, und haben darum objektive Gültigkeit in einem synthetischen Urteile a priori." (KrV A 158 B 197). Die Wahrheit eines empirischen Urteils wird garantiert durch seinen Bezug zum für alle Menschen gültigen Horizont möglicher Erfahrung, der in den Grundsätzen des Verstandes entworfen wird. Objektive Realität meint Bezug auf einen Gegenstand und meint eo ipso Konvenienz mit den intersubjektiven Bedingungen der Möglichkeit der Gegebenheit von Gegenständen, wenn anders eine Erkenntnis "Sinn und Bedeutung haben soll" (KrV A 155 B 195). Alle nichtempirischen Aussagen sind auf dieses Kriterium hin zu überprüfen. Wahrheit im Sinne objektiver Geltung können nur Urteile haben, die der Idee einheitlichen Erfahrungszusammenhangs gemäß sind, durch die etwas diesem Zusammenhange eingegliedert wird, durch die also eine allgemeingültige Synthese von Daten zu einem Objekt erstellt wird.

Die Frage nach der objektiven Gültigkeit des Sittengesetzes, die nun nach seiner hypothetischen Analyse zur Debatte steht, kann freilich nicht einen möglichen oder wirklichen Bezug des erkennenden Subjekts zu einem gegebenen Gegenstand im Sinne theoretischer Wahrheit meinen. Hier geht es nicht um mögliche objektive Beziehung von Vorstellungen auf einen Gegenstand, um die Übereinstimmung des Denkens mit einem ihm fremden Objekte, die durch eine Kritik unserer Vorstellungsweisen und ihrer Offenheit für Gegebenes untersucht wird, hier geht es um die Wirklichkeit bzw. Aufgegebenheit einer Seinsweise des endlichen Subjektes ohne Beziehung auf ein ihm Fremdes.
Die Frage ist hier, ob und wie die Idee des Sittengesetzes im menschlichen Bewußtsein wirklich ist, ob und wie das Sittengesetz im menschlichen Handeln wirklich wird bzw. realisiert werden kann. Die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit einer praktischen Idee meint also nicht die kritische Frage nach der Möglichkeit der Gegebenheit von Etwas, sondern die Frage nach der endlichen Weise des Wissens um die praktische Idee und die Frage nach den Voraussetzungen einer Realisierung ihres Anspruchs. Kritik der praktischen Vernunft zielt also auf nichts anderes als die Beantwortung des Problems, ob wirklich und wie endliche Vernunft reine praktische Vernunft sein kann oder soll.
Bestand Kritik im theoretischen Bereich in einer beschränkenden Bestimmung des reinen Erkenntnisvermögens, "weil dieses Verdacht erregte, der sich auch hernach bestätigte, das es sich leichtlich über seine Grenzen, unter unerreichbare Gegenstände oder gar einander widerstreitende Begriffe verlöre" (KpV, V, 15), in einer Beschränkung reiner Erkenntnis auf die Möglichkeit empirischer Anwendung, so geht es im praktischen Bereich, in der kritischen Frage nach den Bestimmungsgründen menschlichen Wollens, umgekehrt um das Problem, "ob reine Vernunft zur Bestimmung des Willens für sich allein zulange, oder ob sie nur als empirisch-bedingte ein Bestimmungsgrund desselben sein könne"

(KpV, V, 15), um eine Beschränkung der empirisch-bedingten 'praktischen' Vernunft, um die Wirklichkeit der Freiheit bzw. die Gründe, diese Wirklichkeit zu fordern. Ohne diese Freiheit bliebe die Idee autonomen Seins eben bloße Idee. "Daß nun Sittlichkeit kein Hirngespinst sei, welches alsdann folgt, wenn der kategorische Impetativ und mit ihm die Autonomie des Willens wahr und als ein Princip a priori schlechterdings notwendig ist, erfordert einen möglichen synthetischen Gebrauch der reinen praktischen Vernunft, den wir aber nicht wagen dürfen, ohne eine Kritik dieses Vernunftvermögens selbst voranzuschicken" (GMS, IV, 445).

d) Das sittliche Bewußtsein: das Wissen um Freiheit und das Faktum der Vernunft.

Kants Versuch einer Beantwortung der Frage nach der Wahrheit der Autonomie erfolgt auf zeitlich und gedanklich verschiedenen Wegen. Während in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten noch jene Denkbewegung dominiert, die Freiheit in engster Verbindung zum Spontaneitätsbewußtsein des Menschen sieht, in diesem Spontaneitätsbewußtsein eine Berührung mit dem substantiellen Sein, mit dem intelligiblen Reich des Geistes gegeben glaubt, aus dessen Idee die Sittlichkeit und ihr Gesetz analytisch folgt, begegnet in der Kritik der praktischen Vernunft und in den darauffolgenden moralphilosophischen Schriften die Lehre vom kategorischen Imperativ als Faktum der Vernunft, als einem faktisch gegebenen Sollen, das aus der endlichen Vernunft nicht deduzierbar ist, dessen absoluter Anspruch indessen den Glauben an eine wirkliche Autonomie als Voraussetzung der Realisierung des Gesollten fordert. Die Differenz des kantischen Begründungsversuchs führte zu zwei verschiedenen Interpetationen des Autonomiegedankens in der Kantliteratur, zu einer vor allem von Fichte inspirierten Verbindung von 'Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich', die den Freiheitsgedanken in die Nähe um

sich wissender Tathandlung bringt, und zu einer theologisch orientierten Deutung, die die radikale Differenz von endlicher und absoluter Vernunft betont, die das Sittengesetz zu einem Dictamen Gottes macht, dem der Mensch in einem wenn auch selbsttätigen (=autonomen), so doch blinden Gehorsam sich zu überantworten hat.

1) Das Sittengesetz als Implikat der menschlichen Freiheit

Die objektive Geltung des Sittengesetzes für menschliches Wollen wäre erwiesen, wenn letzteres trotz und neben seiner empirischen Bedingtheit als frei und damit als zur intelligiblen Welt gehörig charakterisierbar wäre. Freiheit, absolute Selbstsetzung wäre jenes Moment, das eine Synthese des autonomen Seins absoluter Vernunft mit dem Sein eines endlichen Vernunftwesens erlaubte. Kants Gedankengang bewegt sich in verschiedenen Schritten: aa) In der menschlichen Vernunft, zumal in ihrer kritischen Funktion als Kontrollvernunft[1], die sich selbst als Sinnlichkeit, als auf die begreifliche Synthesis von Sinnlichkeit restringiertem Verstand und als die endlichen Verstandeseinheiten auf jeweilige Totalität hin transzendierender Vernunft ihre Möglichkeiten und Grenzen vorzeichnet, zeigt sich reine Selbsttätigkeit und damit Zugehörigkeit zur intelligiblen Welt. bb) Die noumenale 'Verstandeswelt' ist der intelligible, d.h. mit Kategorien raum-zeitlicher Verlaufsgesetzlichkeit nicht beschreibbare, mit formaler Vernunftgesetzlichkeit indessen charakterisierbare Grund der Sinnenwelt. cc) Der ontologische Primat der Verstandeswelt, der der Mensch als Vernunftwesen angehört, fordert eine Unterordnung der Sinnenwelt, an der der Mensch gleichfalls partizipiert, unter ihre Gesetzlichkeit.

Die Autonomie intelligiblen Seins erscheint einem spontan-rezeptiven Wesen, wie es der Mensch darstellt, als un-

---

[1] Vgl. zu diesem Terminus O.Marquard, Skeptische Methode im Blick auf Kant, Frb/Mch 1958.

bedingte Aufgabe, als kategorischer Imperativ. Diese drei Argumentationsschritte werden begleitet von einem Gedanken, der Kants Vernunftverständnis seit jeher beherrschte, vom Gedanken strenger Gesetzlichkeit, die ihre Gesetzlichkeit sich selbst verdankt.
Beginnen wir mit dem letzten Punkt. Die problematische Theorie der Freiheit band sich im Antinomienkapital der Krirk der reinen Vernunft an die Diskussion der Kausalität. Aus einer von der Vernunft geforderten Totalisierung raum-zeitlicher Verlaufsgesetzlichkeit, in der ein Ereignis B auf ein Ereignis A nach einer Regel folgt, dieses Ereignis A indessen wiederum von einem voraufgehenden Ereignis bedingt ist etc., resultierte die Idee einer unbedingten Bedingung alles Bedingten, die nicht wiederum auf etwas Anderes nach einer Regel folgt, die kein zeitliches Vorher mehr kennt, die vielmehr den Grund alles Bedingten darstellt. Die Kausalität phänomenaler Wesen erwies sich als heteronom. Ihre Tätigkeit, die etwas Anderes als Folge setzt, ist bedingt durch einen fremden Einfluß, der sie zur Tätigkeit bestimmt. Die Idee der Freiheit beinhaltete nichts weiter als eine Negation dieses Begriffs bewirkten Erwirkens: "Freiheit würde diejenige Eigenschaft sein, da sie unabhängig von fremden sie bestimmenden Ursachen wirkend sein kann" (GMS, IV,446).

Dieser negative Freiheitsbegriff der Kritik der reinen Vernunft wird nun in Kants praktischer Philosophie durch einen positiven Begriff ergänzt, durch einen Begriff freilich, der dem Maßstab kritischer Prüfung kaum standhalten dürfte. Die Rückkehr zu einer wenn auch formalen Metaphysik ist nicht zu übersehen. Im Gegensatz zu einer Willkür, die durch physische Kräfte, durch Sinnesdaten, Bilder, Gefühle, Begierden etc. zum Begehren und Wirken bestimmt wird, zu einem kausalen Handeln also, das fremdbestimmt ist, wäre ein freier Wille eine Kausalität, deren Tätigkeit selbstgewirkt ist. Der Begriff der Kausalität aber, der dem willkürlichen wie willentlichen Handeln eignet, impliziert die Struktur von Gesetzlichkeit, einer heteronomen Naturnotwendigkeit

einerseits, in der das Grundsein der Ursache anderwärts bedingt ist, einer autonomen Notwenigkeit andererseits, in der das Grund-Folgeverhältnis allein im Grund selbst begründet ist. Freiheit ist also positiv als Autonomie zu charakterisieren, als gesetzmäßiges Wirken eines Wesens, das den Grund seines Wirkens und dessen Gesetzlichkeit in sich selbst trägt. "Da der Begriff einer Kausalität den von Gesetzen bei sich führt, nach welchen durch etwas, was wir Ursache nennen, etwas anderes,nämlich die Folge, gesetzt werden muß; so ist die Freiheit, ob sie zwar nicht eine Eigenschaft des Willens nach Naturgesetzen ist, darum doch nicht gar gesetzlos, sondern muß vielmehr eine Kausalität nach unwandelbaren Gesetzen, aber von besonderer Art sein; denn sonst wäre ein freier Wille ein Unding. Die Naturnothwenigkeit war eine Heteronomie der wirkenden Ursachen; denn jede Wirkung war nur nach dem Gesetze möglich, daß etwas anderes die wirkende Ursache zur Kausalität bestimmte; was kann denn wohl die Freiheit des Willens sonst sein als Autonomie, d.i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein?" (GMS, IV, 446). Freiheit und Autonomie sind austauschbare Begriffe; insofern der Mensch frei ist,unabhängig vom Kausalmechanismus der Natur, handelt er eo ipso autonom.

Die Überflüssigkeit des kantischen Arguments aus dem Begriff der Kausalität ist in der Literatur bekannt[1], die vom kantischen Standpunkt aus gesehen illegitime Übertragung der Struktur der Kausalität auf noumenales Sein moniert worden[2].

In der Tat war der Wille von Kant ja a priori als "das Vermögen eines vernünftigen Wesens, nach seiner Vorstel-

---

[1] Vgl.H.J.Paton,Der kategorische Imperativ,Bln 1962,261 f.

[2] H.J.Paton, 261; vgl. H. Kuhn, Das Sein und das Gute, Mch 1962, 119.

lung von Gesetzen, d.h. nach Principien zu handeln"(GMS, IV, 412) definiert worden, sei es, daß diese Prinzipien, wie beim Menschen, heteronomer Natur sein können, sei es, daß sie sich ganz der Vernunft verdanken. Zum zweiten war sich Kant durchaus des Unterschiedes von Naturgesetzlichkeit und noumenaler Gesetzlichkeit bewußt: der Terminus Naturgesetz, der in einer Formel des kategorischen Imperativs auftaucht, trägt denn auch nur symbolische Bedeutung: "handle so, als ob (Hervorh. von mir) die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte" (GMS, IV, 421). Im Kapital 'Von der Typik der reinen praktischen Urteilskraft' der Kritik der praktischen Vernunft versucht Kant die Analogie zu rechtfertigen. Bedurfte es in der Kritik der reinen Vernunft der Theorie des Schemas als der durch die Einbildungskraft produzierten Vorstellung eines allgemeinen Verfahrens, einem Begriff sein anschaubares Bild und damit erkenntnismäßig Sinn und Bedeutung zu verschaffen, um die Heterogeneität von Begriff und Anschauung, von Allgemeinvorstellung und Einzelvorstellung in einem gemeinsamen Dritten zu überwinden (KrV A 137 ff. B 176 ff.), so befindet sich die praktische Erkenntnis a priori in einer ähnlichen Lage. Ihr Prinzip als als Vernunftprinzip kann nur verstanden werden, wenn es in den Akten des Verstandes seine (unbildliche) Darstellung erfährt. Der fundamentale Unterschied besteht darin, daß Verstandesbegriffe durch das transzendentale Schema der Zeit einer direkten Darstellung in der Sinnlichkeit fähig waren, während das Unbedingte der Vernunft gegenüber der jeweiligen sinnlichen Bedingtheit der Verstandesregel kein gemeinsames Drittes finden kann. Das Naturgesetz ist nicht das Schema der Vernunftgesetzlichkeit, sondern sein Typos bzw, sein Symbol (KpV, V, 70). "Verlangt man gar, daß die objective Realität der Vernunftbegriffe, d.i. der Ideen, und zwar zum Behuf des theoretischen Erkenntnisses derselben dargethan werde, so begehrt man etwas Unmögliches,

weil ihnen schlechterdings keine Anschauung angemessen gegeben werden kann...Alle Anschauungen,die man Begriffen a priori unterlegt,sind also entweder Schemate oder Symbole, wovon die erstern directe,die zweiten indirecte Darstellungen des Begriffs enthalten.Die erstern thun dieses demonstrativ, die zweiten vermittelst einer Analogie...,in welcher die Urtheilskraft ein doppeltes Geschäft verrichtet,erstlich den Begriff auf den Gegenstand einer sinnlichen Anschauung und dann zweitens die bloße Regel der Reflexion über jene Anschauung auf einen ganz anderen Gegenstand,von dem der erstere nur das Symbol ist,anzuwenden."(KdU,V,351/2,§59) Wird Analogie nach Kant nicht als eine "unvollkommene Ähnlichkeit zweier Dinge,sondern eine vollkommne Ähnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen"(Prol.IV,357,§ 58) definiert, so besteht die Ähnlichkeit der Verhältnisse in Vernunft und Natur in der "Form der Gesetzmäßigkeit überhaupt"(KpV,V,7o), Gesetzmäßigkeit verstanden als einigende Regel,welche "die Existenz des Mannigfaltigen im Verhältnisse zueinander bestimmt" (KpV,V,89).Nicht die scholastische Lehre von der analogia entis,wie G.Krüger glaubt[1],bestimmt Kants Begriff von Analogie, sondern bereits der moderne strukturelle Begriff von Ähnlichkeit, der die Vergleichbarkeit zweier Relationsverhältnisse auf die Identität ihrer Struktur basiert (Isomorphie)[2].
So gesehen ist es richtig,daß Kant den Begriff der Kau-

---

1 G.Krüger,Philosophie und Moral in der kantischen Kritik, Tü²1967,209

2 Ähnlichkeit dient etwa bei B.Russel zur Charakterisierung des mathematisch formalisierbaren Strukturbegriffs.Russel bezeichnet zwei Relationen P und Q als strukturell ähnlich (like),wenn es eine eineindeutige Zuordnung der beiden Gebiete GP und GQ,auf die sich die Relationen beziehen,d.h. denen die Beziehungsträger jeweils angehören,gibt,bei der Relata,die in der Beziehung P stehen,übergeführt werden in Relata,die in der Relation Q stehen,und umgekehrt.(Vgl. Whitehead-Russel,Principia Mathematica,3 Bde,Lo² 1925-1927, Bd.II,+152,sowie F.Kambartel,Erfahrung und Struktur,17o/1.

salität, der die Existenz mannigfaltiger Phänomene nach zeitlichen Verhältnissen ordnet, nicht in die noumenale Welt überträgt, richtig bleibt aber auch, daß der Begriff von Gesetzlichkeit überhaupt in identischer Bedeutung für noumenales und phänomenales Sein verwendet wird. "Denn Gesetze als solche sind sofern einerlei, sie mögen ihre Bestimmungsgründe hernehmen, woher sie wollen." (KpV,V, 7o). Die Trennung von phänomenaler und noumenaler Welt bezieht sich also nicht auf die logische Form, Sein wird je schon als gesetzmäßiges Sein einer Vielheit von Momenten verstanden, dem Menschen präsent in der Gesetzmäßigkeit seiner Denkfunktionen ebenso wie in der Gesetzmäßigkeit der Natur. "Dem Gebrauche der moralischen Begriffe ist bloß der Rationalismus der Urtheilskraft angemessen, der auch von der sinnlichen Natur nichts weiter nimmt, als was auch reine Vernunft für sich denken kann, d.i. die Gesetzmäßigkeit... " (KpV, V, 71). Die reine Logik als Formalisierung des Verstandesfunktionen fungiert nicht nur als "Kanon des Verstandes und der Vernunft"(KrV A 53 B 77), sondern bildet in idealistischer Wende auch den Kanon alles Seins, sind doch die schematisierten Kategorien als Bedingungen der Möglichkeit endlichen Erkennens zugleich die Bedingungen der Möglichkeit seiner Gegenstände, und bietet die Verabsolutierung der Realtionsmomente unserer Urteile (absolutes Subjekt, absolutes Objekt als Erscheinung, die Einheit der Bedingung der Gegenstände des Denkens überhaupt) den Schlüssel zum notwendigen Entwurf idealen Seins (vgl.KrV A 323 B 379; A 333 B 390). Der Gedanke der Isomorphie setzt eine Kenntnis der Grundgestalt verschiedener Relationsgefüge voraus, um sie in eine Beziehung setzen zu können. Diese Grundgestalt allen Seins, die von Kant, trotz seiner Kritik aller Metaphysik in metaphysischer Weise nie hinterfragt wird, ist die von Gesetzlichkeit überhaupt. Der Gedanke der Gesetzlichkeit allen Seins wiederum basiert auf dem Selbstverständnis von Vernunft als gesetzlichem Denken und der Transponierung ihres Seins auf alles Ge-

dachte. Wie immer man dies interpretieren mag, ob seinsgeschichtlich als Herrschaft der ἰδέα über das Sein[1], ob metaphysikgeschichtlich als Ontologisierung des seit den Anfängen der Renaissancephilosophie dominierenden Ideals einer mathesis universalis[2], ob gesellschaftskritisch als Ausfluß der Angst bürgerlicher Sozietät vor Anarchie[3], der Vorwurf einer Metaphysizierung formal-logischer Vernunft bleibt Kant auch von der Immanenz seines Gedankengebäudes her gesehen nicht erspart. Nur auf ihrem fraglosen Hintergrund ist verstehbar, weshalb intelligibles Sein als Natur im formalen Sinn (= "das Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist")(GMS IV, 421), als Reich der Geister ("Ich verstehe aber unter einem Reiche die systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze" (GMS IV,433) und intelligible Freiheit als spontane Gesetzgebung positiv charakterisierbar wird, während ein gesetzloser freier Wille als "Unding" (GMS, IV,446) ohne weitere Begründung ausscheidet.

---

[1] Vgl.M.Heidegger,Platons Lehre von der Wahrheit,Bern [2]1954.

[2] Vgl.H.Rombach,Substanz,System,Struktur,Bd.I,140 ff.,419 ff..

[3] Vgl. Th. W. Adorno, Negative Dialektik, 229 ff. "Kant, wie die Idealisten nach ihm, kann Freiheit ohne Zwang nicht ertragen; ihm schon bereitet ihre unverbogene Konzeption jene Angst vor der Anarchie, die später dem bürgerlichen Bewußtsein die Liquidation seiner eigenen Freiheit empfahl... Die Gesetzmäßigkeit der reinen Denkformen, die causa cognoscendi, wird projiziert auf die Gegenstände als causa efficiens. Kausalität unterstellt das formallogische Prinzip, eigentlich die Widerspruchslosigkeit, das der nackten Identität, als Regel der materialen Erkenntnis von Objekten... Hegels Doktrin, Logik und Metaphysik seien dasselbe, wohnt Kant inne, ohne daß sie bereits thematisch würde. Ihm wird die Objektivität der Vernunft als solcher, der Inbegriff formallogischer Gültigkeit, zur Zufluchtsstätte der in allen materialen Bereichen von Kritik tödlich ereilten Ontologie."

aa) Im Aufweis der objektiven Realität des Gedankens der Autonomie für den Menschen versucht Kant zunächst, reine Selbsttätigkeit im Gegensatz zu heteronom bewirktem Wirken als reale Möglichkeit menschlichen Seins darzustellen. Die Kritik der reinen Vernunft hatte die Spontaneität des Verbindens, die Synthesis "eines Mannigfaltigen überhaupt" als "Aktus der Spontaneität der Vorstellungskraft" dargetan, "die niemals durch Sinne in uns kommen" kann (KrV B 129). Die Grunddifferenz menschlichen Erkennens, die von Spontaneität und Rezeptivität, von Verstand und Sinnlichkeit, unterschied zwischen bloßer Gegebenheit von Einem oder Vielem und selbsttätiger Verbindung empfangener Mannigfaltigkeit auf objektive Einheit hin. Anschauung als "die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden" und Verstand als "das Vermögen, den Gegenstand sinnlicher Anschauung zu denken" (KrV B 75, A51) sind nicht aufeinander rückführbar, müssen indessen zusammenspielen, wenn sie nicht blind oder leer sein wollen. Erkennen heißt Verbindung gegebener Mannigfaltigkeit auf verstandesmäßige Einheit hin, ein Verbinden, das nicht als Passivität denkbar ist(KrV B 129/30). Der Akt des Verbindens von Vorstellungen bedarf wiederum einer Einheit des Bewußtseins im Verbinden, wenn Einheit der Gegenständlichkeit entstehen soll. Die transzendentale Apperzeption als je mögliches Bewußtsein der "Identität der Funktion" (KrV A 108) drückt sich aus als "Ich denke", das "alle meine Vorstellungen (muß) begleiten können" (KrV B 131). Die Apperzeption als Grund der Möglichkeit der Kategorien, die ihrerseits die verschiedenen Weisen der "Synthesis des Mannigfaltigen der Anschauung, sofern dasselbe in der Apperzeption Einheit hat"(KrV A 401) bezeichnen, ist somit logischer Einheitsgrund aller Bewußtseinsfunktionen und in dieser Hinsicht "lauter Spontaneität der Verbindung des Mannigfaltigen einer bloß möglichen Anschauung" (KrV B 428), ohne auf die spezifische Weise der Anschauung des Subjektes Rücksicht zu nehmen. Das um sich und

seine Einheitsfunktionen wissende Denken verwandelt sich selbst nicht in Erscheinung noch vermittelt es eine Kenntnis einer intelligiblen Spontaneität, die sich im Sinne der rationalen Psychologie als Substantialität, als qualitative Einfachheit, als numerische Identität und als Immaterialität begreifen ließe. Die Paralogismen der überkommenen Seelenlehre resultieren nach Kant aus dem Irrtum, der im Wissen um die Bedingungen der Möglichkeit einer Objekterkenntnis eine neue Objekterkenntnis zur Verfügung zu haben meint: "Gleichwohl ist nichts verführerischer, als der Schein, die Einheit in der Synthesis der Gedanken für eine wahrgenommene Einheit im Subjekte dieser Gedanken zu halten" (KrV A 402). Im Bewußtsein des Ichdenke "stelle ich mich selbst vor, weder wie ich bin, noch wie ich mir erscheine, sondern ich denke mich nur wie ein jedes Objekt überhaupt, von dessen Art der Anschauung ich abstrahiere" (KrV B 429). Allein die Anschauung, im menschlichen Fall als Wahrnehmung von Gegebenem, vermittelt Wirklichkeit und deren logische Bestimmbarkeit. Das Denken und seine Gesetzlichkeit ist leere Form, das inhaltlose Wesen von Bewußtsein überhaupt, das eine Einsicht in die Kraft, auf der es ruht, verwehrt. Das Eigenartige an Kants Uminterpretation des cartesianischen 'Ich existiere denkend', das er konsequenterweise für einen empirischen Satz hält (vgl.KrV B 428/9), ist, daß sie das Denken ohne die Wirklichkeit des Denkens in Ansatz zu bringen scheint. "Bloße logische Funktion" und "Existenz" (KrV B 429) werden strikt getrennt. Problematisch bleibt, was im Kontext logischer Regeln noch die Charakterisierung des Denkens als Spontaneität, als Verbinden, das der Rezeptivität der Anschauung kontrastiert wird, bedeuten soll. Der Neukantianismus hat an dieser durch zahlreiche Textstellen belegbaren Trennung des durch den inneren Sinn gegebenen realen Erscheinungs-Ich von einem idealen, rein logischen Subjekt festgehalten, ohne freilich den hermeneutischen

Ort für die Bedeutung von Synthesis, selbsttätigem Verbinden, Spontaneität etc. noch bestimmen zu können. H. Heimsoeth versuchte, wie wir bereits erwähnten, in seinem denkwürdigen Aufsatz 'Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie'[1] zu vermitteln und das erkenntnistheoretische Subjekt als "eidetische Abstraktion" einer Wirklichkeitsgegebenheit[2] darzustellen. Das synthetische Verarbeiten gegebener Empfindungen geht faktisch im Bewußtsein jedes einzelnen Subjekts vor sich, Kants Sprechen von 'Handlungen', von spontanen Akten des Verknüpfens setzt immer schon ein wirkliches, konkretes Wissen um das spontane Ich voraus, Kants Apperzeptionsbewußtsein kann nicht ohne jede mögliche Realitätsbedeutung verstanden werden. In der Tat gibt sich das Ich-denke als Ausübung eines 'reinen intellektuellen Vermögens', im Aktvollzug ist die ursprüngliche Selbsttätigkeit des eigenen Daseins präsent. So inhaltslos und leer das Selbstbewußtsein auch sein mag, es vermittelt doch ein Bewußtsein meines Daseins als Spontaneität; ich bin mir in der Apperzeption bewußt, "nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur, daß ich bin" (KrV B 157, Hervorh. von mir). Kant unterscheidet sonach streng zwischen einem Daseinsbewußtsein als Spontaneitätsbewußtsein und der bestimmenden Erkenntnis dieser Spontaneität: "Das, Ich denke, drückt den Aktus aus, mein Dasein zu bestimmen. Das Dasein ist dadurch also schon gegeben, aber die Art, wie ich es bestimmen, d.i. das Mannigfaltige, zu demselben gehörige, in mir setzen solle, ist dadurch noch nicht gegeben. Dazu gehört Selbstanschauung... Habe ich nun nicht noch eine andere Selbstanschauung, die das Bestimmende in

---

[1] in: Studien zur Philosophie Immanuel Kants, K 1956, 229-257.

[2] aaO, 236.

mir, dessen Spontaneität ich mir bewußt bin, ebenso vor dem Aktus des Bestimmens gibt, wie die Zeit das Bestimmbare, so kann ich mein Dasein, als eines selbsttätigen Wesens, nicht bestimmen, sondern ich stelle mir nur die Spontaneität meines Denkens, d.i. des Bestimmens, vor, und mein Dasein bleibt immer nur sinnlich, d.i. als das Dasein einer Erscheinung, bestimmbar. Doch macht diese Spontaneität, daß ich mich Intelligenz nenne" (KrV B 158 Anm.).

Im Blick auf dieses wohl entscheidende Zitat muß sowohl die neukantianische These von der logischen Einheitsfunktion der transzendentalen Apperzeption wie Heimsoeths These von der auch "ontischen Bedeutung des Selbstbewußtseins[1]" aufrecht erhalten werden. Das Spontaneitätsbewußtsein des Ich-denke unterscheidet sich fundamental von allen assoziativ-kausalen Vorgängen im Ich des inneren Sinnes, und schließt deshalb eine Erklärung aus materiellem Geschehen aus, es ist aber andererseits kein volles Sicherkennen, da zu Erkenntnis für den Menschen raum-zeitliche Bestimmbarkeit des Objektes konstitutiv gehört. Die Verschiedenheit der verbindenden bzw. verbundenen Vielfalt vorgegebener Mannigfaltigkeit, die einer transzendentalen Analyse der Momente faktischen Wissens erhellbar ist, erlaubt indessen keine Hypostasierung des verbindenden Denkens zu einem An-sich-Sein des Ich unabhängig von seiner vorgegebenen Sinnlichkeit. Der Akt des Bestimmens bedeutet nicht selbsttätige Abgeschlossenheit und Unabhängigkeit von allem Äußeren, das Bestimmende in mir ist vor bzw. außerhalb des Aktus des Bestimmens ohne Sinn und Bedeutung, und Bestimmen erweist sich im menschlichen Bewußtsein je schon als begriffliche Einigung von Vorgegebenem und nicht als spontane Produktion

---

[1] aaO, 241.

von Mannigfaltigkeit. Faktische Erkenntnis realisiert sich so gesehen stets als lebendiges Ineinander von Spontaneität und Rezeptivität, dasreine Spontaneität und reine Rezeptivität als abstrakte Momente (= bloße Vorstellungen) des konkreten Erkennens in sich birgt, "In ihm ist also schon nicht mehr bloße Spontaneität des Denkens, sondern auch Rezeptivität der Anschauung, d.i. das Denken meiner selbst auf die empirische Anschauung ebendesselben Subjekts angewandt. "(KrV B 430). Der Sinn der transzendentalen Logik beruht in der synthetischen Funktionalität, ihre faktisch-notwendigen Gesetze sind Gesetze des Wechselbezugs von Subjektivität und Objektivität, jede bestimmte Erkenntnis setzt diesen konstitutiven Horizont des Zusammens von Spontaneität und Vorgegebenheit voraus. Wie reine Stofflichkeit ein lediglich abstrakter Grenzbegriff transzendentalphilosophischer Reduktion ist, ebenso tritt reines Selbstbewußtsein niemals im Leben, sondern nur in isolierender Abstraktion auf. Dies ist der Grundgedanke, der sowohl Kants Widerlegung des Idealismus (KrV B 274-279) wie seinen Kampf gegen den Materialismus (KrV A 367 ff. B 413 ff.) leitet. "Allein ohne irgend eine empirische Vorstellung, die den Stoff zum Denken abgibt, würde der Aktus, Ich denke, doch nicht stattfinden, und das Empirische ist nur die Bedingung der Anwendung oder des Gebrauchs des reinen intellektuellen Vermögens" (KrV B 424). Die synthetische Einheit der Apperzeption ist real "nicht als Erscheinung, auch nicht als Sache an sich selbst, (Noumenon), sondern als etwas, was in der Tat existiert (Hervorh. von mir), und in dem Satze, ich denke, als ein solches bezeichnet wird" (ebd.). Die transzendentale Logik beinhaltet in der Tat, wie der Neukantianismus Marburger Provenienz behauptete, die "bloße Form des Bewußtseins" (KrV A 382), nicht ein wirkliches, sondern ein "transzendentales Subjekt der Gedanken" (KrV B 404) ebenso wie die logischen Einigungsfunktionen dieser Subjektivität bezüglich menschlicher Objektivität über-

haupt, aber diese gesetzlichen Strukturmomente im Wesen der Erkenntnis sind gewonnen aus der Erfahrung des konkreten Bewußtseins, das die Spontaneität des Verbindens wie die Rezeptivität der Affektion im realen Wissensvollzug an sich erfährt, und sind nur für diese Subjektivität gültig. Trotzdem bleibt die Frage nach dem Status des Umsichwissens der Spontaneität bestehen. Heimsoeth glaubt, daß im Ich-denke als einem unvermittelten Tätigkeitswissen "ein Kontakt mit der Substanz, dem Ich an sich, gegeben" sei[1]. Dies hätte für den praktischen Autonomiebegriff zur Folge, daß Kant trotz und neben der aus dem Antinomiekapitel der Kritik der reinen Vernunft und der Gesamtkonzeption der Kritik der praktischen Vernunft bekannten Reduktion der Freiheit auf ein Postulat ein unmittelbares Freiheitsbewußtsein und damit einen unmittelbaren Zugang zur Wirklichkeit der intelligiblen Welt behauptet hätte. Soweit wir sehen, hat dies für die Position der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten seine Richtigkeit, nicht aber für die ~~Ethik~~ Kritik der reinen Vernunft, noch weniger für die Kritik der praktischen Vernunft. Die Ableitung des Moralprinzips aus dem Selbstbewußtsein des Denkens begegnet nur in einer (veröffentlichten) Schrift.

Die Kritik der reinen Vernunft bezeichnet das Wissen um die Spontaneität des Denkens als "Einheit der Handlung, deren er (sc. der Verstand) sich als einer solchen... bewußt ist" (KrV B 153), die transzendentale Synthesis der Einbildungskraft als Handlung des Subjekts, "die wir jederzeit in uns wahrnehmen" (KrV B 154), die transzendentale Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen als vorstellendes Denken, das keiner bestimmenden Anschauung und damit Erkenntnis seins Ansichseins fähig wäre (KrV B 158). Das Selbstbewußtsein der Intelligenz markiert die Grenze zwischen dem intelligiblen Ich und dem empirischen Ichbewußtsein als Objekt des inneren Sin-

---

[1] aaO, 247; vgl. 241, 245, 249.

nes. Ihm ist ein Überschreiten der Grenze nach beiden Seiten verwehrt, es ist spontaner Pol einer Relation, die sich einzig als Beziehung auf Gegebenes realisiert. Aus diesem relationalen Charakter des Ich-denke ergibt sich zwar nicht ein Beweis seiner substanziellen Abhängigkeit vom intelligiblen Substrat materieller Erscheinungen, aber ebensowenig ein Beweis seiner Unabhängigkeit: "Dadurch erkenne ich... dieses denkende Selbst seinen Eigenschaften nach nicht besser, noch kann ich seine Beharrlichkeit, ja selbst nicht einmal die Unabhängigkeit seiner Existenz, von dem etwaigen transzendentalen Substratum der äußeren Erscheinungen (Hervorh. von mir) einsehen, denn dieses ist mir, ebensowohl als jenes, unbekannt." (KrV A 383). Solange jedoch im Selbstbewußtsein des Denkens nicht die Wahrheit auch intelligibler Unabhängigkeit des Ich von allem, was es nicht selbst gesetzt hat, impliziert ist, kann von einem Zugang zu autonomem Sein nicht ernsthaft gesprochen werden. Dies war ja auch der Grund, weshalb Kant im Rahmen der Diskussion einer alle Vorgegebenheit transzendierenden Vernunft, die die Unmittelbarkeit sinnlicher Reize im Praktischen auf das hin übersteigt, "was in Ansehung unseres ganzen Zustandes begehrenswert... ist" (KrV A 802 B 830), unentschieden lassen mußte, "ob... die Vernunft selbst in diesen Handlungen, dadurch sie Gesetze vorschreibt, nicht wiederum durch anderweitige Einflüsse bestimmt sei, und das, was in Absicht auf sinnliche Antriebe Freiheit heißt, in Ansehung höherer und entfernterer wirkender Ursachen nicht wiederum Natur (Hervorh. von mir) sein möge" (KrV A 803, B 831). Die Spontaneität des Denkens und jener mit ihr zusammenhängende Freiheitsbegriff, den wir anthropologisch nannten, ist nicht identisch mit einer intelligiblen Spontaneität, die unsere Wirklichkeit als autonomes Sein bestimmbar machte. Kant hat dies in der Kritik der reinen Vernunft auch deutlich genug gesagt (Vgl. etwa KrV B 430).

Umso erstaunlicher ist, daß Kant in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten nun durch die theoretische Spontaneität der Vernunft in ihrer totalisierenden (in der sie "unter dem Namen der Ideen eine so reine Spontaneität zeigt, daß sie dadurch weit über alles, was ihm Sinnlichkeit nur liefern kann, hinausgeht" (GMS, IV, 452)) und kritisierenden (in der sie "ihr vornehmstes Geschäft darin beweist, Sinnenwelt und Verstandeswelt voneinander zu unterscheiden" (ebd.)) Funktion einen unmittelbaren Zugang zur intelligiblen Welt behauptet. Das Selbstbewußtsein als Intelligenz, das der Mensch in sich wirklich findet (ebd.), zeigt uns "als zur intelligiblen Welt gehörig, unter Gesetzen, die, von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern bloß in der Vernunft gegründet sind"(ebd.).

bb) Der Mensch ist somit Vernunft und Natur zugleich, Glied einer Welt, deren Sein der kantischen Metaphysik entsprechend durch absolute Freiheit, durch Selbstgesetztheit ihrer Gesetze, durch Allgemeingültigkeit und ontologische Notwendigkeit charakterisiert ist, und "bloßes Stück der Sinnenwelt" (GMS, IV, 453), die der Heteronomie der Naturmechanik von Begierden und Neigungen überantwortet ist. Wie lassen sich beide Gesetzlichkeiten in ein und demselben Wesen vereinen? Kants Antwort auf diese Frage verweist auf die Gesamtkonzeption seiner Metaphysik, auf das Verhältnis von phänomenaler und noumenaler Welt im allgemeinen: die Verstandeswelt ist Grund der Sinnenwelt. Es ist unbestritten, daß Kant in seiner vorkritischen wie in seiner kritischen Periode diese ontologische These vertreten hat, problematisch erscheint ihm nur nach seiner kopernikanischen Wende die Möglichkeit ihrer philosophischen Begründung. Während ihm in seiner Dissertation 'De mundi sensibilis', die erstmals expressis verbis jene grundlegende Differenz thematisiert, die Sinnenwelt das Objekt sinnlichen Vorstellens darstellt und in ihrem Wesen nur Phänomenalität und Relationalität zu erkennen

gibt, repräsentiert der mundus intelligibilis das Objekt begrifflichen Denkens und eröffnet rein begrifflicher Bestimmung sein An-sich-Sein unabhängig von sinnlich bedingter Erfahrungsmöglichkeit. Es scheint fraglos, "daß die sinnlichen Vorstellungen die Dinge geben, wie sie erscheinen, die Verstandesbegriffe aber so, wie sie sind."(Mund. sens, II, 392, § 4) Nach der kritischen Wende schränkt Kant die Gültigkeit der Kategorien auf die Erscheinungswelt ein und erklärt das Noumenale für unerkennbar. Das Ding an sich alteriert zu einem bloßen Grenzbegriff, zu einem Etwas, das wir als Grund der Erscheinungen und deren Bestimmtheiten annehmen müssen, ohne es positiv, seinem Wesen nach, bestimmen zu können. Die unvermeidliche Bildung dieses Begriffs legitimiert Kant aus dem Begriff der Erscheinung einerseits, aus der Möglichkeit des Verstandes andererseits, sich denkend von seiner Verwiesenheit auf Sinnlichkeit zu lösen und sein Sein als Synthesis sinnlicher Vorgegebenheit zu relativieren. Beide Begründungen treten in der kritischen Phase nebeneinander auf und bildeten in der Kantliteratur den Anlaß zu einer mehr realistischen oder mehr idealistischen Interpretation des Ding-an-sich-Begriffs: bloße, wenn auch notwendige Denkmöglichkeit einer absoluten Realität als 'Objekt' eines absoluten, intuitiven Verstandes auf der einen Seite, Wirklichkeit, aber in seinem An-sich-Sein theoretisch unbestimmbares Sein als substenzieller Grund von Phänomenalität andererseits. "Am Ende aber ist doch die Möglichkeit (objektive Realität) solcher Noumenorum gar nicht einzusehen, und der Umfang außer der Sphäre der Erscheinungen ist (für uns) leer, d.i. wir haben einen Verstand, der sich problematisch weiter erstreckt als jene, aber keine Anschauung, ja auch nicht einmal den Begriff von einer möglichen Anschauung, wodurch uns außer dem Felde der Sinnlichkeit Gegenstände gegeben und der Verstand über dieselbe hinaus assertorisch gebraucht werden könne. Der Begriff eines Noumenon ist also bloß ein Grenzbegriff,

um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativem Gebrauche." (KrV A 255 B 310). Daraus folgt, daß alle Noumena zusamt dem Inbegriff derselben, einer 'intelligiblen Welt', "nichts als Vorstellungen einer Aufgabe sind, deren Gegenstand an sich wohl möglich, deren Auflösung aber nach der Natur unseres Verstandes gänzlich unmöglich ist" (Prol. IV, 316, § 34).
Wesentlich realistischer klingen jene Aussagen, die im Kontext einer Entwicklung des Ding-an-sich-Begriffs bzw. des Noumenon aus dem Begriff der Erscheinung stehen. Es ist völlig ungereimt, "daß Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint "(KrV B XXVII). "Es sind uns Dinge als außer uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben; allein von dem, was sie an sich selbst sein mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur ihre Erscheinungen, d.i. die Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne affizieren" (Prol. IV, 289, § 13 Anm.II; aufschlußreich auch die Apposition Kants: "kann man dieses wohl Idealismus nennen? Esist ja gerade das Gegentheil davon.") . Die Behauptung, wonach "Erscheinungen doch jederzeit eine Sache an sich selbst voraussetzen und also darauf Anzeige thun,man mag sie nun näher erkennen oder nicht" (Prol. IV, 355, § 57), wäre durch beliebig vermehrbare Stellen zu belegen. Wie immer man diese Ambivalenz des kantischen Ding-an-sich-Begriffs interpretieren mag, er besagt jedenfalls, daß Wirklichkeit durch Erscheinung im Sinne sinnlich-kategorialer Gesetzlichkeit und Relationalität von Gegebenem nicht erschöpft ist.Sinnlichkeit als Horizont eines endlosen Beziehungsgeflechts, als Insgesamt 'äußerlicher' raum-zeitlicher Beziehungen, als Sein-durch-Anderes, in dem Seiendes durch voraufgehendes und es begleitendes Seiendes zwar erklärt, aber niemals aus sich selbst noch aus einem in sich ruhenden Anfang in der Zeit begründet werden kann, diese Sinnenwelt verweist auf einen substanziellen Grund, dessen Erscheinung sie ist. Dem Phänomen muß, neben und 'hinter'

seiner Beschaffenheit als substantia phaenomenon (=Beharrendes in der Zeit, KrV A 379, 277 u.ö.) und seinen wechselnden Bestimmungen, die beide nur in Relation zu Anderem definierbar sind, eine noumenale Substanz entsprechen. Erscheinung ist keine Seinsverfassung eigenständiger Art; sie ist in ihrem Wesen Äußerlichkeit, die auf ein inneres Residuum verweist. Als Datum steht sie in einer zweifachen Relation, in der Beziehung auf ein erkennend-empfangendes Wesen und in der Beziehung auf ein Etwas, das sich im Erscheinen kundgibt. Aus dieser Seinsstruktur der Erscheinung resultiert die von der totalisierenden Vernunft geforderte Substanzialisierung des Objekts der Erkenntnis einerseits, des Subjekts des Erkennens andererseits. Allerdings bleibt für Kant sowohl der subjektive wie der objektive Grund der Erscheinung unbekannt, da sich menschliche Erkenntnis immer nur im Horizont raum-zeitlicher Bestimmbarkeit, im Zwischenreich von Phänomenalität, ereignen kann. "Die Sinnenwelt ist nichts als eine Kette nach allgemeinen Gesetzen verknüpfter Erscheinungen, sie hat also kein Bestehen für sich, sie ist eigentlich nicht das Ding an sich selbst und bezieht sich also nothwenig auf das, was den Grund dieser Erscheinung enthält, auf Wesen, die nicht bloß als Erscheinung, sondern als Dinge an sich selbst erkannt werden können." (Prol. IV, 354, § 57) Dem Mendelssohnschen Vorwurf der Sinnlosigkeit eines Ding-an-sich-Begriffs antwortet Kants Frage, "ob ich glauben könne, ein Ding nach dem, was es ist, zu erkennen, wenn ich weiter nichts von ihm weiß,als daß es Etwas sei, das in äußeren Verhältnissen ist, in welchem selbst äußere Verhältnisse sind..., ob, da ich nichts als Beziehungen von Etwas kenne auf etwas Anderes, davon ich gleichfalls nur äußere Beziehungen wissen kann, ohne daß mir irgend etwas Inneres gegeben ist oder gegeben werden kann, ob ich da sagen könne, ich habe einen Begriff vom Ding an sich, und ob nicht die Frage ganz rechtmäßig sei: was denn das Ding, das in allen diesen Verhält-

nissen das Subjekt ist, an sich selbst sei. Eben dieses läßt sich auch gar wohl an dem Erfahrungsbegriff unserer Seele darthun..." (Einige Bemerkungen zu Ludwig Heinrich Jakob's Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden,VIII, 153 f.).

In Übernahme [1] und Überbietung des Leibnizschen Phänomenbegriffs wird Erscheinung für Kant nicht nur die Grundbestimmung von Natur, sondern der Grundcharakter alles theoretisch Erkennbaren überhaupt, da zu Erkenntnis wesentlich Phänomenalität gehört. Erkenntnis heißt Bestimmung eines Seienden im Ganzen, Bestimmung ist nur möglich in einem Horizont von Bestimmbarkeit, dieser Horizont wird definiert als die vorgegebene Einheit raum-zeitlicher Beziehungen, als "System der Phänomene"[2], das eine relationale und funktionale Durchbestimmung aller Proportionen des Seienden ermöglicht. Indessen, Relationen sind für sich genommen nicht möglich, sie setzen eine Substanz als einigenden Träger voraus (vgl. KrV A 284,B 340). Für die Naturwissenschaft ist freilich ein Wissen um Substanzialität ohne Belang[3], sie bildet allein das Thema der Metaphysik. Zugang zu diesem Reich der Metaphysik bietet das Phänomen der Kraft, die jenseits ihrer Phänomenalität als Bewegung und meßbare Intensität qualitativer Bestimmungen im Selbstbewußtsein der Seele in ihrer Innerlichkeit erhellbar ist[4]. Substanz wird als Kraft und diese als Seele oder in Analogie zur Seele verstanden, Metaphysik dementsprechend als Wissenschaft vom Seelisch-Geistigen konzipiert. Es ist nicht zu leugnen, daß Leibnizs Zugang zur Metaphysik für Kant seine Bedeutung behielt. Auch für ihn befriedigt sich Vernunft nicht im Erkennen 'äußerlicher' Relationalität, auch nach ihm zielt Vernunft auf Substanzialität als Grund und Träger von Erscheinung, auch erfaßt das Sein-in-sich und aus-sich als geistig bzw. in Analogie zum Geistigen. "Man soll eigentlich nicht sagen: Gott hat die Erscheinungen erschaffen, sondern: Dinge, die wir nicht kennen, denen aber

---

[1] Vgl. dazu H.Rombach,Substanz,System,Struktur,II,330 ff..

[2] G.W. Leibniz, Disc. mét.nr. 14.

[3] G.W. Leibniz, Disc.mét.nr. 1o; vgl. KrV A 276/7 B 332/3.

[4] G.W. Leibniz, Disc. mét.nr. 12.

(gemäß) eine Sinnlichkeit in uns correspondirend angeordnet. Die Dinge an sich können wir uns nur als denkende Wesen vorstellen; denn sonst haben wir keine Bestimmungen, die von der Erscheinung unterschieden wären." (Hervorh. von mir) (Refl. nr. 5981, XVIII, 414; vgl.KrV B 339 f. A 283 f.) Seine metaphysische Grundposition kann von uns nicht besser als mit seinen eigenen Worten wiedergegeben werden: "Es ist eine nothwendige Hypothesis des theoretischen und praktischen Gebrauchs der Vernunft im Ganzen unserer Erkentnis... anzunehmen, daß eine intelligibele Welt der sensiblen zum Grunde liege, wovon die Seele als intelligentz das subjective Urbild, eine Ursprüngliche intelligentz aber die Ursache sey; d.i. so wie das noumenon in uns zu den Erscheinungen, so verhalte sich die oberste intelligentz in ansehung des mundi intelligibilis; denn die Seele enthält wirklich die Bedingung aller möglichen Erscheinungen in sich, und in ihr könnten alle, wenn nur zu anfangs die data gegeben wären, a priori bestimmt werden" (Refl.nr. 5109, XVIII, 91).

Indessen, Kants Metaphysik bleibt innerhalb der theoretischen Philosophie Hypothese, Gott, Ding an sich, Substanzialität des Ich sind Grenzbegriffe eines Verstandes, der sich bei bloßer Phänomenalität nicht beruhigt, der nach einer unbedingten Bedingung von Subjektivität und Objektivität ausgreift, ohne sie je erkennen zu können. Menschliche Vernunft ist endlich, sie birgt nicht in sich die Garantie der Wahrheit ihrer theoretischen Forderung nach absoluter Einheit. Das Ichbewußtsein der transzendentalen Apperzeption weiß sich als Einheit synthetischer Funktionen in der Erfahrung und ist, abstrahiert von Erfahrung, lediglich der logische Einheitspunkt von synthetischen Funktionen des Denkens, deren Analyse die Gesetzmäßigkeit formaler Logik, nicht aber eo ipso die Struktur einer wirklichen Welt zutage fördert. Andererseits ist klar, daß sich das Spontaneitätsbewußtsein des Denkens, das alles gesetzmäßige Erfahren (auch des

realen, individuellen Ich) begleitet und konstituiert, fundamental von der Passivität der Affektion durch Vorgegebenes, von der Rezeptivität der Sinnlichkeit unterscheidet. Noch deutlicher wird diese Differenz in der totalisierenden Funktion des Denkens, das alle Gegebenheit in den Ideen von Gott, Welt und Ich auf absolute Einheit aller Gegebenheit hin immer schon übersteigt, am klarsten erhellt sie aus der kritischen Funktion der Ratio, die Spontaneität und Rezeptivität unterscheidet und ihren Unterschied wie ihre wechselseitige Verwiesenheit beurteilt.

Wenn sich aus einer transzendentalphilosophischen Analyse der Bedingungen von Erkenntnis das Bewußtsein eines Etwas ergibt, das empfängt und Empfangenes ordnet, ohne daß beide für erkennende Bestimmung konstitutiven Momente für sich erkennbar sind, so macht diese Lösung vor entscheidenden Problemen halt. Der Erkenntnisstatus der kritischen Vernunft, die menschliche Wissensmöglichkeit an ein Zusammenspiel von Rezeptivität und Spontaneität bindet, bleibt unbefragt, das Resultat der kritischen Analyse wird nicht auf diese selbst angewandt. Kants Destruktion theoretischer Metaphysik geschieht mit - nach eigener Auffassung - metaphysischen Mitteln, die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis halten einer Anwendung auf sich selbst nicht stand. Das An-sich-Sein des allem sinnlich Gegebenen zugrundeliegenden Etwas wie das An-sich-Sein der aller Spontaneität zugrundeliegenden Subjektivität sind Momente eines wirklichen Bewußtseins, deren Wirklichkeit nach den Gesetzen dieses Bewußtseins nicht bestimmbar ist. Aus diesem Dilemma resultieren zwei Grundschwierigkeiten Kants, die eigenartige Charakterisierung des Verhältnisses von intelligibler und sensibler Welt und die Formalisierung seiner Ethik.

Wenn wirklich das transzendentale Substrat der Erscheinungen des äußeren und inneren Sinnes sich jeder kate-

gorialen Bestimmbarkeit entzieht, kann zu Recht die Frage nach der Legitimität seiner Charakterisierung als 'intelligibler Grund', als 'Ding an sich', als 'nichtsinnliche Ursache' gestellt werden. Berechtigt ist auch die Frage, was Kant dazu bewegt, der Idee eines Seins aus reiner Spontaneität vorweg einen ontologischen Vorrang gegenüber der Phänomenalität, dem Faktum verstandener Gegebenheit, einzuräumen. Das Ding an sich resultiert aus einer Forderung der Vernunft nach einer alle 'äußerliche' Relationalität begründenden Substanz, nach einem in sich ruhenden Grund alles Dependenten, nach einem notwendigen Fundament unserer Faktizität, "wovon also völlig unbekannt ist, ob es in uns, oder auch außer uns anzutreffen sei, ob es mit der Sinnlichkeit zugleich aufgehoben werden, oder wenn wir jene wegnehmen, noch übrigbleiben würde." (KrV A 288 B 344/5). Der Grund der Erscheinung ist uns nicht gegeben noch kann er sich einer bloß gedanklichen Konstruktion mit dem Anspruch auf Wahrheit entbergen. Das Denken fundiert nach Kants Überzeugung die Ordnung der Erscheinung und vermag sich von seiner spezifisch menschlichen Form der Gegenstandsbeziehung spekulativ zu trennen. Es ist Vermögen der Regeln und Vermögen der Prinzipien, Verstand und Vernunft ineins, so zwar, daß sein Wesen als Verstand sein Wesen als Vernunft zur bloßen Forderung, zum unerreichbaren Ziel, zur reinen Denkmöglichkeit depotenziert. In der Charakterisierung des Grundes von Erscheinung schwankt Kant nun zwischen seiner Bestimmung als bloß problematischen Grenzbegriff und als einem in seinen Prinzipiaten gegebenen Prinzip, dessen Prinzipsein freilich an sich selbst unerkennbar bleibt.

"Aber alsdann ist der Begriff eines Noumenon problematisch, d.i. die Vorstellung eines Dinges, von dem wir weder sagen können, daß es möglich, noch daß es unmöglich sei... Das Denken ist zwar an sich kein Produkt der Sinne, und sofern durch sie auch nicht eingeschränkt, aber

darum nicht sofort von eigenem und reinen Gebrauche, ohne Beitritt der Sinnlichkeit, weil es alsdann ohne Objekt ist... Die Ursache hievon aber ist wiederum: daß die Apperzeption und mit ihr, das Denken vor aller möglichen bestimmten Anordnung der Vorstellungen vorhergeht. Wir denken also Etwas überhaupt, und bestimmen es einerseits sinnlich, allein unterscheiden doch den allgemeinen und in abstracto vorgestellten Gegenstand von dieser Art ihn anzuschauen... Der Verstand begrenzt demnach die Sinnlichkeit... und denkt sich einen Gegenstand an sich selbst, aber nur als transzendentales Objekt, das die Ursache der Erscheinung... ist"(KrV B 343 - 346 A 286-289).

Dominiert hier die Auffassung einer rein intelligiblen Welt als Grenzbegriff des erfahrbaren Zusammenspiels von sinnlich-geistiger Existenz, so beherrscht im Folgenden Kants Theorie des zwar wirklichen, in seinem An-sich-Sein aber unerkennbaren Prinzipseins noumenaler Substanzialität in aller gegebenen Relationalität sein Aussage: "Das den Erscheinungen zum Grunde liegende transzendentale Objekt und mit demselben der Grund, warum unsere Sinnlichkeit diese vielmehr als andere oberste Bedingungen habe, sind und bleiben für uns unerforschlich, obzwar die Sache selbst übrigens gegeben, aber nur nicht eingesehen ist." (KrV A 613/4 B 641/2) Allerdings ist auch im Kontext dieses Zitats von einem 'Bedürfnis der Vernunft' die Rede, die von sich aus gezwungen sei, zu allem Bedingten ein Unbedingtes, zu allem Äußerlichen ein inneres Substratum, zu aller faktischen Existenz einen notwendigen Grund zu suchen (vgl. KrV A 603 B 631). Eine Kritik der kantischen Ontologie, deren Durchführung den Rahmen unserer Untersuchung sprengen würde, hätte primär an diesem Begriff des Vernunftbedürfnisses und seiner Implikate anzusetzen. Ist doch hier der Ort, an dem die Gründe für eine Trennung von phänomenaler und noumenaler Welt und die Versuche, beide Welten wieder zusammenzuden-

ken, sich begegnen und auch ihre Legitimation präsentieren müßten.

Kehren wir zurück zu unserer Fragestellung. Beiden kantischen Positionen, seiner Theorie einer (wenn auch von der Vernunft notwendig entworfenen) Hypothese der Welt reiner Substanzialität wie seiner Theorie einer wirklichen, in ihrem An-sich-Sein unfaßbaren intelligiblen Welt, ist gemein die Aussage über die qualitative Unerkennbarkeit des Noumenalen. Wird, wie dies in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten vorliegt, die objektive Realität der intelligiblen Welt behauptet oder zu beweisen versucht, so kann dies nur im Zuge einer Dogmatisierung der Form der erkennenden Vernunft geschehen, die sich im Kontext der Erfahrung als Verlangen nach Absolutem, als Zielen nach ontologischer Notwendigkeit, nach geschlossener, sich selbst begründender Gesetzlichkeit dokumentiert. Die im Feld der Erfahrung bloß regulative Funktion der theoretischen Vernunft, ihre aller heteronomen Sinnlichkeit 'vorausliegende' Einheit im Selbstbewußtsein der Apperzeption wird zum Garanten der Wirklichkeit einer von aller Sinnlichkeit unabhängigen, ja diese bedingenden intelligiblen Welt. "Nun findet der Mensch in sich wirklich ein Vermögen, dadurch er sich von allen anderen Dingen, ja von sich selbst, sofern er durch Gegenstände affiziert wird, unterscheidet,und das ist die Vernunft... Um deswillen muß ein vernünftiges Wesen sich selbst als Intelligenz... nicht als zur Sinnen-, sondern zur Verstandeswelt gehörig ansehen;mithin hat er zwei Standpunkte, daraus er sich selbst betrachten und Gesetze des Gebrauchs seiner Kräfte,folglich aller seiner Handlungen erkennen kann: einmal,sofern es zur Sinnenwelt gehört, unter Naturgesetzen (Heteronomie), zweitens als zur intelligiblen Welt gehörig, unter Gesetzen, die, von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern bloß in der Vernunft gegründet sind. Als ein vernünftiges, mithin zur intelligiblen Welt gehöriges Wesen kann der Mensch die Kausalität sei-

nes eigenen Willens niemals anders als unter der Idee der Freiheit denken, denn Unabhängigkeit von den bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt (dergleichen die Vernunft jederzeit sich selbst beilegen muß) ist Freiheit."(GMS, IV, 452).

Was überrascht, ist die dogmatische Unbekümmertheit, mit der hier Vernunft und ihr Produkt, die Idee der Freiheit unterintelligiblen Gesetzen, zum zureichenden Kriterium wirklichen Seins erhoben wird. Unerwähnt bleibt die voraufgehende Bestimmung als ein Vermögen, die endlichen Verstandesregeln auf absolute Einheit hinzutreiben, ohne je ans Ziel zu gelangen, unerwähnt der dialektische Schein, in den sie sich verstrickt, wenn sie Wirklichkeit ihres Gedachten ohne Bezug zu erfahrbarer Gegebenheit behauptet. Nichts klingt - entsprechend den Gedanken der Kritik der reinen Vernunft - dogmatischer als der Satz, "daß die Idee der Freiheit mich zum Gliede einer intelligiblen Welt macht" (GMS, IV, 454, Hervorh. von mir). Der belastende Zweifel, der die Theorie drückt, ob Freiheit für den Menschen wirklich, eine bloße Denkmöglichkeit oder gar illusionärer Schein sei, soll aufgrund des Vermögens Freiheit zu denken für die Praxis ohne Belang sein. In der Tat ist der Mensch nur dann vernünftig und frei, wenn seine Vernunft sein Begehren und Handeln zu beeinflussen vermag; in der Tat kann der Mensch als vernünftiges Wesen nur unter der Idee der Freiheit handeln; aber ist damit denn schon gesagt, daß er wirklich vernünftig ist oder frei zu sein vermag?

Kants eigene Zweifel an der Tragfähigkeit dieser Lösung kommen zum Vorschein in der gewagten Behauptung, es sei für die Praxis irrelevant, ob ich unter der Idee der Freiheit oder im Besitze gesicherten Wissens um meine Autonomie handle: "Ich sage nun: ein jedes Wesen, das nicht anders als unter der Idee der Freiheit handeln kann, ist ebendarum in praktischer Rücksicht wirklich frei, d.i. es gelten für dasselbe alle Gesetze, die mit der Freiheit

unzertrennlich verbunden sind, ebenso als ob (Hervorh. von mir) sein Wille, auch an sich selbst und in der theoretischen Philosophie gültig, für frei erklärt würde." (GMS, IV, 448). Und die Idee der Freiheit ist, wie oben dargelegt, verankert im Spontaneitätsbewußtsein der menschlichen Vernunft.

Als Intelligenz zählt sich der Mensch demzufolge zum mundus intelligibilis und seiner gesetzlichen Verfassung,als Sinnenwesen weiß er sich dem mundus sensibilis und dem Gesetz der Begierden und Neigungen, der Heteronomie der Natur, unterworfen. Der Mechanismus der Naturgesetze ist dem Menschen durch Erfahrung bekannt als Sein-durch-Anderes, das Sein der intelligiblen Welt und seine Gesetzlichkeit "in Ansehung dessen aber, was in ihm reine Thätigkeit sein mag (dessen, was gar nicht durch Affizierung der Sinne, sondern unmittelbar zum Bewußtsein gelangt)(GMS, IV, 451) ist nicht in seiner Positivität erhellbar. Ist doch Vernunft im Menschen nicht da als absolutes Sein in sich und aus sich, sondern als totalisierende Form von Gegebenem bzw. von Verstandesregeln, die Gegebenes ordnen. Was immer Vernünftigkeit in allen Vernunftwesen inhaltlich bedeuten mag, der Mensch kennt nur ihre Form, die sich in seinem Streben nach systematischer Einheit, nach Allgemeingültigkeit und prinzipieller Fundierung der Gesetze von Gegebenem, nach unbedingter Spontaneität im Bearbeiten des Vorhandenen dokumentiert und in der Idee der Autonomie als spontanem Sein unter selbstgegebenen Gesetzen formuliert. Diese Form der Vernunft, im Menschen lediglich als Ziel eines Bedürfnisses der Intelligenz, als unvermeidbares Telos der theoretischen Bemühung, als Idee einer praktischen Willensbestimmung präsent, gilt nun konstitutiv für die Form allen Seins der Verstandeswelt. Von einem bloßen Glied des mundus intelligibilis, wie immer sein Verhältnis zu den Objekten seines Erkennens und Handelns sein mag, gilt, daß seine Handlungen der Autonomie des reinen Willens vollkommen

gemäß sind (vgl. GMS, IV, 453). Dem Menschen, dem alles Material aus den Sinnen und durch die Vorgegebenheit der Erfahrungsgegenstände kommt, bleibt als Möglichkeit von Vernünftigkeit nur der formale Grundzug der Vernunftverfassung, "nichts als die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlung überhaupt übrig, welche allein dem Willen zum Princip dienen soll, d.i. ich soll niemals anders verfahren als so, daß ich auch wollen könne, meine Maxime sollte ein allgemeines Gesetz werden." (GMS, IV, 402)

cc) Sieht sich der Mensch als Intelligenz und Sinnenwesen zugleich, so stellt sich die Frage nach der Vereinbarkeit von vernunftgegründeter Gesetzlichkeit und Naturmechanik und nach der Priorität im Falle eines möglichen Konfliktes. Kants Antwort in der Grundlegungsschrift lautet dahingehend, daß die Verstandeswelt die Sinnenwelt begründet und damit den ontologischen Primat besitzt. Ist in einem Wesen, wie dies nach Kants anthropologischem Verständnis beim Menschen der Fall ist, die Möglichkeit eines Konfliktes gesetzt, so erscheint Vernunft als kategorischer Imperativ, als schlechthin gebietende Aufgabe, die Vernunftgesetzlichkeit in der Sinnenwelt darzustellen. Die Sinnenwelt soll materiale Erscheinung, Abbild des Vernunftreiches werden. "Weil aber die Verstandeswelt den Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Gesetze derselben enthält, also in Ansehung meines Willens (der ganz zur Verstandeswelt gehört) unmittelbar gesetzgebend ist und also auch als solche gedacht werden muß, so werde ich mich als Intelligenz, obgleich andererseits wie ein zur Sinnenwelt gehöriges Wesen, dennoch dem Gesetze der ersteren, d.i. der Vernunft, die in der Idee der Freiheit das Gesetz derselben enthält, und also der Autonomie des Willens unterworfen erkennen, folglich die Gesetze der Verstandeswelt für mich als Imperativen und die diesem Princip gemäßen Handlungen als Pflichten ansehen müssen. " (GMS, IV, 453/4) Indessen, die kantische

Antwort befriedigt nicht. Wenn wirklich die Verstandeswelt die Sinnenwelt und ihre Gesetzlichkeit begründet, wenn das Reich der Phänomenalität Erscheinung intelligibler Vernunft ist, dann ist nicht mehr einzusehen, wie es zur Möglichkeit und Wirklichkeit eines Konfliktes beider Reiche kommen kann, dann ist auch die Affektion des menschlichen Willens durch Begierden, Triebe und Neigungen letztlich in ontologischer Notwendigkeit fundiert. Spinozas Aufhebung des Freiheitsproblems in einer Identifizierung von deus, substantia und natura wäre die unvermeidliche Konsequenz des Gedankens. Ein kategorischer Imperativ, der die Unterwerfung der Naturgesetzlichkeit unter die Vernunftordnung fordert, ist auf dem Hintergrund einer Metaphysik nicht zu denken, die Natur als Erscheinung und damit Prinzipiat von Vernunft versteht. So muß der Versuch Kants, die absolute Forderung der Sittlichkeit aus dem Spontaneitätsbewußtsein menschlicher Vernunft, aus der Zugehörigkeit dieser Vernunft zur intelligiblen Welt und aus dem Begründetsein des mundus sensibilis im mundus intelligibilis zu deduzieren, als gescheitert angesehen werden.

So gesehen erscheint sein weiterer Weg im moralphilosophischen Begründungsversuch nur konsequent: die kategorische Forderung des Sittengesetzes ist ein Faktum der menschlichen Vernunft, ein Absolutum, das theoretisch nicht anderwärts beweisbar ist, das umgekehrt Freiheit und Möglichkeit zu autonomer Gesetzgebung des Menschen fordert, wenn anders sein unbedingter Anspruch sinnvoll ist. Nicht Spontaneitätsbewußtsein und Freiheit sind ratio cognoscendi des Sittengesetzes, sondern das Sittengesetz ist ratio cognoscendi der Freiheit; "denn wäre nicht das moralische Gesetz in unserer Vernunft eher deutlich gedacht, so würden wir uns niemals berechtigt halten, so etwas, als Freiheit ist (ob diese gleich sich nicht widerspricht), anzunehmen" (KpV, V, 4 Anm.). Die in der Grundlegungsschrift dominierende metaphysische Fundierung der Moral kehrt

sich um in eine moralische Fundierung der Metaphysik.Freiheit und ihre Seinsstrktur (Autonomie) ist ein Postulat, das der Sinn des Sittengesetzes erhebt, Gott und Unsterblichkeit sind Forderungen, die die Möglichkeit seiner Realisierung in einer Natur stellt, deren raum-zeitliche Verlaufsgesetzlichkeit in der menschlichen Situation keine Abhängigkeit von der Vernunft erkennen läßt. Die "übersinnlichen Gegenstände", in der Kritik der reinen Vernunft als bloß problematische Denkmöglichkeit und Grenzbegriffe eingeführt, werden, "durch ein Faktum bestätigt" (KpV, V, 6).

2) Autonomie als Postulat des Faktums der Vernunft

Schon der Terminus 'Faktum' läßt durchblicken, daß Kant seine Bemühungen um eine Deduktion der Sittlichkeit aus der Selbstgewißheit des Denkens und dessen evidenten Prinzipien für gescheitert erklärt. Weshalb er diesen Versuch in der Grundlegungsschrift überhaupt unter-nahm, nachdem ihm schon im Paralogismuskapitel der Kritik der reinen Vernunft und in der Methodenlehre klargeworden war, daß aus der Spontaneität des Denkens nicht dessen substanzielle Freiheit erhellt, daß der Gedanke sich nicht widerspricht, das intelligible Substrat der Materie und das des Denkens ineinsfallen zu lassen, sodaß alles "wiederum Natur sein möge" (KrV A 8o3 B 831), bleibt unklar. Die Gründe könnten in der mitder Entstehung der Kritik der reinen Vernunft nicht immer synchronen Entwicklungsgeschichte von Kants Konzeption der "Metaphysischen Anfangsgründe der praktischen Weltweisheit" (Brief an Lambert vom 31.Dez. 1765, X, 53) liegen, die ihn eine bereits vor der kritischen Wende fertige Moralphilosophie nachträglich 'kritisch' überformen ließ[1]. Die Abkehr

[1] Zur Entstehungsgeschichte der Grundlegungsschrift vgl. v.a.K.Vorländers Einleitung der Ausgabe der Phil.Bibl. Bd. 41, H 1962, V - XV.

von den Deduktionsversuchen der sittlichen Einsicht aus der theoretischen Vernunft ist mit mehr Plausibilität rekonstruierbar, da die Gründe, wie wir gesehen haben, in der Sache selbst liegen. Zwar ist das Bewußtsein des Sittengesetzes mit seinem Charakter unbedingt nötigender, allgemeingültiger Verbindlichkeit Sache der Vernunft, Inhalt einer Einsicht und nicht eines seinem Wesen nach privaten Gefühls, aber diese sittliche Einsicht ist damit noch nicht mit den Erkenntnissen theoretischer Vernunft identisch. Eine Deduktion des Sittengesetzes aus dem Begriff der Vernunft als allgemeiner Ordnungsfunktion, als Forderung nach Einheit scheint freilich auf den ersten Blick bestechend: "Die reine, d.i. von allen (sinnlichen) triebfedern abgesonderte Vernunft hat in Ansehung der freyheit überhaupt gesetzgebende Gewalt, die iedes vernünftige wesen erkennenmuß, weil ohne Bedingungen der allgemeinen Einstimung mit sich selbst in ansehung seiner selbst und anderer gar kein Gebrauch der Vernunft in ansehung ihrer statt finden würde. Nun ist das ein natürlicher und nothwendiger Gegenstand des Abscheues, wodurch (eine) die oberste kraft sich selbst wiederstreitet, eben so wie im logischen, wenn sie sich selbst widerspricht" (Refl.nr. 6853, XIX, 179; vgl. Refl.nr.4441). Aber ist mit dem Anspruch des Erkennens auf logische Konsistenz schon der Charakter des Sittengesetzes als unbedingte Verpflichtung gegeben? Die Widerspruchslosigkeit des Handelns als alleiniges Kriterium der Moralität, der horror vacui der Ratio im schlußfolgernden Denken und im Ordnen von Gegebenem, läßt jenes fundamentale Signum des kategorischen Imperativs außer Acht, Zweck an sich selbst zu sein, und um seiner selbst willen befolgt werden zu müssen. Abscheu vor gedanklicher Widersprüchlichkeit und Abscheu vor moralischer Verfehlung sind wesensverschieden. Ein Handeln nach theoretischer Vernunft könnte zudem in sich konsistent sein, könnte vollkommene Legalität darstellen, als bloße Form die Sehnsucht nach

dem berechenbaren Leben befriedigen und eben damit beweisen, daß "praktische Vernunft (Wille)... fremdes Interesse bloß administrire" (GMS IV, 441). Gerade darin, im Unterschied von technisch-praktischer und reiner praktischer Vernunft, einer Vernunft, die aus Lust an logischer Einheit, im Dienst eines berechenbaren Lebens, als Mittel konsequenter Lebensbewältigung handlungsbestimmend werden kann und einer Vernunft, die rein um ihrer selbst willen, ohne Rücksicht auf naturhafte Vorgegebenheiten und im Konfliktfall auch gegen sie, ein Wollen und Handeln gebietet, tritt die Differenz von theoretischer und praktischer Vernunft am klarsten zutage (vgl. VIII, 295 Anm.). Die Struktur der sittlichen Einsicht ist von der theoretischen Einsicht in einen Sachverhalt fundamental verschieden[1], obwohl sie beide gemeinsame Wesenszüge (die Rationalität) tragen und der einen Vernunft entspringen. Das Gute wird nicht, wie ein beliebiges Faktum, theoretisch konstatiert, es entbirgt sich vielmehr nur einer ursprünglichen, zustimmenden Billigung; es erscheint zweitens als Anspruch, der Billigung fordert und trägt drittens die Legitimität seines Anspruchs in sich. "Für die sittliche Einsicht ist das Gute, das sie billigt, 'in Evidenz' legitim. Es bedarf der Begründung nicht."[2] "Wenn auch das Gute in theoretisch-distanzierender Weise nicht weiter hinterfragbar und begründbar ist, und das sittliche Bewußtsein zu einer eigenartigen Passivität be-

---

[1] Auf diesen Unterschied und seine Bedeutung für Kants endgültige Theorie des sittlichen Bewußtseins hat vor allem D.Henrichs Aufsatz 'Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft' in: Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken,Festschr. f.H.-G.Gadamer,Tü 1960, aufmerksam gemacht.

[2] D. Henrich, aaO, 84 .

stimmt, die im schlechthinigen Gebot des kategorischen Imperativs zum Ausdruck kommt, so ist es doch Inhalt eines Wissens, wird der Anspruch und seine Legitimität verstanden, trägt es die Charakteristika aller prinzipiellen Einsicht: Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit, Anspruch und Sinn der sittlichen Forderung begründen ferner die einzigartige Weise der Gewißheit des Selbst um seine Freiheit, eine Gewißheit, die das Spontaneitätsbewußtsein des Denkens so nicht zu vermitteln vermag. "Der reine Gedanke ist aber, obschon er Gedanke des Ich ist, nicht selbsthaft in diesem Sinne. Ich weiß, daß er wahr ist, und daß das Ich sich dieser Wahrheit jederzeit versichern kann. Weil aber diese Möglichkeit selbstlos ist, kann sie auch nicht das Bewußtsein der Freiheit des Selbst begründen. Die Wahrheit des Gedankens, obzwar von mir vollzogen, erscheint nicht als Forderung an mich."[1] So gesehen kann sich nicht das theoretische Ich, sondern nur das sittliche Selbst als Freiheit verstehen und einen wirklichen Zugang zum intelligiblen Grund seines Seins vermitteln.

Mit dem Hinweis freilich, daß Kants zwischen der Abkehr von einer Fundierung der Sittlichkeit in einem sensus moralis und der endgültigen Theorie vom Faktum der Vernunft liegenden Versuche einer Deduktion der sittlichen Forderung aus der Selbstgewißheit des Denkens und seiner Ordnungsfunktion scheiterten, scheint uns das schwerwiegendere Problem nicht beantwortet , was unter der Faktizität des Sittengesetzes zu verstehen sei. Gesichert ist lediglich, daß es nicht in derselben Weise vernünftiges Handeln, wie der Satz des Widerspruchs und der Identität vernünftiges Denken, begründet. Bedeutet die Berufung auf ein Faktum, auf eine Gegebenheit also, die die Vernunft nicht als ihr eigenes Produkt erkennen und aus ihren eigenen Prinzipien einsichtig machen kann,nicht eine nachträgliche Destruktion des Gedankens der Autono-

---

[1] D. Henrich, aaO, 109

mie, der doch nichts weiter besagt, als daß Vernunft nur das wirklich zu erkennen und anzuerkennen vermag, was sie selbst nach ihren eigenen Prinzipien hervorbringt? Ist also Hegels Vorwurf berechtigt: "Die kalte Pflicht ist der letzte unverdaute Klotz im Magen, die Offenbarung gegeben der Vernunft"[1], ist Schopenhauers Kritik fundiert, die "die praktische Vernunft mit ihrem kategorischen Imperativ als eine hyperphysische Tatsache, als ein(en) delphinische(n) Tempel im Gemüt (bezeichnet), aus dessen finsterem Heiligtum Orakelsprüche zwar leider nicht, was geschehen wird, aber doch was geschehen soll, untrüglich verkünden"[2]? Eine der profiliertesten neueren Interpretationen scheint ihnen, wenn auch aus anderen Motiven, Recht zu geben: "Das sittliche Bewußtsein ist primär nicht Selbstbewußtsein, sondern Bewußtsein von etwas der Menschheit Fremdem, und das in einem viel radikaleren Sinne als das sinnliche Bewußtsein... Auffassendes Dahaben des Sittengesetzes (moralisches Bewußtsein) beruht bloß auf dem spontanen wachen Gewahrwerden dessen, daß ein unbedingt Überwältigendes in mir da ist. Unbedingt überwältigend ist aber nur ein solcher Zustand, in dem ich als vernünftiges Wesen passiv bin... In der Tat hat das moralische Bewußtsein eine der tierischen analoge Struktur: der Mensch gehorcht, indem er aufhört, aufgeklärt zu sein, indem er also aufhört, Mensch im Sinne der Menschheit zu sein... Dieses Kennen ist 'blindes' Wissen (Bewußtsein) ohne positives Verstehen und Einsehen."[3] Es ist klar, daß Autonomie bei dieser Sicht nur noch als "zueignend gehorchendes negatives Verstehen des Gesetzes als solchen"[4] konzipiert werden kann.

---

[1] G.W.F.Hegel,Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, ed.Suhrkamp,Frf 1971,Bd.XX,369.

[2] A.Schopenhauer,Preisschrift über die Grundlage der Moral, in:Die beiden Grundprobleme der Ethik,Werke,ed.Frauenstädt,Bd.IV, 146.

[3] G.Krüger,Philosophie und Moral in der kantischen Kritik, Tü 1967, 193 - 195.

[4] G.Krüger, aaO, 195.

Abgesehen davon, daß hier Kants Metaphysik des sittlichen Selbst, wie sie im zweiten Abschnitt der Grundlegungsschrift entworfen wurde, geradezu in ihr Gegenteil sich verkehrt, überrascht die Unbekümmertheit, mit der der Wortlaut kantischer Aussagen ignoriert wird. Entspringt doch das moralische Gesetz "gänzlich aus der Vernunft" (Was heißt: Sich im Denken orientieren?, VIII, 140, Anm.). Das Gesetz ist "durch die Vernunft vorgeschrieben" (Theorie/Praxis, VIII, 278/9), die "Idee der Menschheit als Zweck an sich selbst" meint gerade "die vernünftige Natur" in ihm (GMS, IV, 429 f.), das Sittengesetz ist nicht unverständliches Gebot eines Gottes, sondern Ausdruck der eigenen "Tiefe göttlicher Anlagen, die ihm gleichsam einen heiligen Schauer über die Größe und Erhabenheit seiner wahren Bestimmung fühlen läßt" (Theorie/Praxis, VIII, 287/8), ja, das unbedingte Gesetz ist möglicherweise "bloß das Selbstbewußtsein einer reinen praktischen Vernunft" (KpV, V, 29). "Denn reine, an sich praktische Vernunft ist hier unmittelbar gesetzgebend" (KpV, V, 31). Das moralische Gesetz ist nach Kant ohne Zweifel eine Schöpfung der Vernunft, seine ratio essendi ruht nicht im Sein einer der Menschheit fremden Göttlichkeit, sondern im Sein der Freiheit, einem Sein, das seine Wirklichkeit und Gesetzlichkeit absolut sich selbst verdankt (KpV, V, 4 Anm.). Daß es dennoch als Faktum bezeichnet wird, als eine Art Vorgegebenheit also, deren Grund nicht in reiner Unbezüglichkeit, in reiner, an sich seiender Wirklichkeit und ontologischer Notwendigkeit einsichtig ist, kann nicht auf seiner vernunftfremden Abkunft beruhen, sondern muß in der eigenartigen Seinsweise menschlicher Vernunft überhaupt gründen. Wäre Freiheit als substanzielles In-sich- und Aus-sich-Sein dem Menschen in einer intellektuellen Selbstanschauung erkennbar, die Faktizität des Gesetzes würde in die ontologische Notwendigkeit zurückgenommen. Das Bewußtsein des ka-

tegorischen Imperativs unterscheidet sich indessen in gewisser Hinsicht nicht vom Bewußtsein notwendiger theoretischer Vernunftgesetze, die auf absolute Totalität alles Bedingten drängen: "Wie ist aber auch das Bewußtsein jenes moralischen Gesetzes möglich? Wir können uns reiner praktischer Gesetze bewußt werden, ebenso wie wir uns reiner theoretischer Grundsätze bewußt sind, indem wir auf die Nothwendigkeit, womit sie uns die Vernunft vorschreibt, und auf Absonderung aller empirischen Bedingungen, dazu uns jene hinweist, Acht haben." (KpV, V, 30) Vernunft findet sich im Menschen vor, als rationales 'Buchstabieren' von Gegebenem, als unausweichliches Bedürfnis nach totaler Einigung und als Gebot vernünftigen Handelns, immer aber als bloße notwendige Form, die sich auf Sinnlichkeit und Neigung appliziert, die sich selbst nicht als reine Wirklichkeit und als gerade diese Mannigfaltigkeit von Einheit zu erkennen und zu begründen vermag. Erfahrung ist als Zusammenspiel von Natur und Verstand möglich, wie Naturwissenschaft und alltägliche Erkenntnispraxis beweisen. Aber wie materiale Natur als Inbegriff der Erscheinungen eine Gegebenheit darstellt, deren Grund nicht erkennbar ist, ebenso ist die Natur des Selbst und seine Form ein Faktum; die "oberste Ursache unserer selbst sowohl als aller Dinge außer uns" (Über eine Entdeckung... VIII, 250) bleibt verborgen; "Wir konnten... doch keinen Grund angeben, warum wir gerade eine solche Art der Sinnlichkeit und eine solche Natur des Verstandes haben, durch deren Verbindung Erfahrung möglich wird"(Ebd. VIII, 249). Die Notwendigkeit der Naturgesetzlichkeit meint eine sehr zufällig Apriorität, sie gilt nur unter der Voraussetzung der Faktizität von Mensch und Welt, wie sie gegeben sind. Ontologische Notwendigkeit, Selbstbegründung, Sein aus Freiheit sind Gedanken einer Vernunft, die ihre eigene Faktizität übersteigen will. Die Unbegreiflichkeiten, in die sie sich dabei verstrickt, bleiben für sich genommen 'chimärische'

Begriffe, Sinn und Bedeutung gewinnen sie nur, wenn sie als Inzitament der Forschung "Brauchbarkeit in Erklärung der Erscheinungen" beweisen (KpV, V, 30) und damit der Faktizität verpflichtet bleiben. Menschliche Vernunft ist eine Sehnsucht nach Vernunft, ohne sie wirklich zu sein; sie ist ein Faktum und auf Faktizität verwiesen, obwohl allem vernünftigen Sein ex definitione alle Faktizität und Angewiesenheit auf Anderes widerspricht. Der einzige Garant, daß sie das, was sie theoretisch entwirft und fordert, auch in Wirklichkeit der Möglichkeit nach ist, ist das Bewußtsein des unbedingten Gesetzes, daß sie vernünftig handeln soll. Dieses kategorisch gebietende Gesetz, das die Legitimität des Gebietens in sich trägt, das sich, einem empirischen Faktum vergleichbar, der menschlichen Vernunft aufdringt, unbedingten Gehorsam fordert und alle berechtigten theoretischen Skrupel bezüglich der Wirklichkeit seiner Voraussetzungen (autonome Freiheit) und der Möglichkeit seiner Realisierung in der Welt (die Angemessenheit vorgegebenen Seins, die Rationalisierbarkeit von Natur und Geschichte) niederschlägt, ist ein in seiner Herkunft undeduzierbares Datum und trägt doch in seinem Anspruch Züge, die nur aus Vernunft stammen und nur durch Vernunft durchgeführt werden können: Allgemeingültigkeit, Forderung nach absoluter Selbsttätigkeit. So gesehen kann Faktum der Vernunft nur bedeuten, daß es (der endlichen Vernunft) schlechthin gegeben ist und daß es (seines Inhalts wegen) nur als Produkt von Vernunft verstanden werden kann. "Man kann das Bewußtsein dieses Grundgesetzes ein Faktum der Vernunft nennen, weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z.B. dem Bewußtsein der Freiheit (denn dieses ist uns nicht vorher gegeben), herausvernünfteln kann, sondern weil es sich für sich selbst uns aufdringt als synthetischer Satz a priori, der auf keiner, weder reinen noch empirischen, Anschauung gegründet ist, ob er gleich analytisch sein würde, wenn man die Freiheit des

Willens voraussetzte, wozu aber, als positivem Begriffe, eine intellectuelle Anschauung erfordert werden würde, die man hier gar nicht annehmen darf. Doch muß man, um dieses Gesetz ohne Mißdeutung als gegeben anzusehen, wohl bemerken: daß es kein empirisches, sondern das einzige Faktum der reinen Vernunft sei, die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend (sic volo, sic jubeo) ankündigt." (KpV, V, 31). Es handelt sich also um ein unmittelbares Bewußtsein (KpV, V, 29 Anm.), um die 'himmlische Stimme der Vernunft in Beziehung auf den Willen' (KpV, V, 35), um ein "aus allen Datis der Sinnenwelt und dem ganzen Umfange unseres theoretischen Vernunftgebrauchs unerklärliches Faktum" (KpV, V, 42), das apodiktisch gewiß ist (KpV, V, 47), um eine "Willensbestimmung,.., die unvermeidlich ist, ob sie gleich nicht auf empirischen Principien beruht" (KpV, V, 55) um einen Grundsatz, den "man aus dem gemeinsten praktischen Vernunftgebrauche darthun (kann), indem man den obersten praktischen Grundsatz als einen solchen, den jede natürliche Menschenvernunft als völlig a priori, von keinen sinnlichen Datis abhängend, für das oberste Gesetz seines Willens erkennt, beglaubigt" (KpV, V,91). Freiheit ist sinnlich unbedingte, allein auf Vernunftgesetzlichkeit gegründete Kausalität; sie konnte theoretisch nicht bewiesen werden. Ihre bloße Denkmöglichkeit erhält objektive Realität "in einem wirklichen Falle gleichsam durch ein Faktum" derart, "daß gewisse Handlungen eine solche Kausalität (die intellectuelle, sinnlich unbedingte) voraussetzen, sie mögen nun wirklich, oder auch nur geboten, d.i. objectiv praktisch nothwendig sein", und zwar durch einen Grundsatz, "in welchem Vernunft sich nicht weiter auf etwas Anderes als Bestimmungsgrund in Ansehung der Causalität beruft, sondern den sie durch jenen Grundsatz schon selbst enthält, und wo sie also als reine Vernunft selbst praktisch ist" (KpV, V, 104 f.).

Im Wesen der menschlichen Vernunft ist ursprünglich der Grundsatz gegeben, daß sie selbst, ohne Rücksicht auf empirisch gegebene und erfahrbare Gründe, Wollen und Handeln leiten soll. Der Sinn dieses Gesetzes impliziert negativ die Möglichkeit der Unabhängigkeit des Wollens von aller empirischen Vorgegebenheit, positiv den Anspruch, das Gebot allgemein-gültigen, vernünftigen Handelns selbst zu setzen, also Freiheit in negativer und Autonomie in positiver Bedeutung. Das Sittengesetz schließt die wirkliche Möglichkeit intelligiblen Seins in sich: "Der einzige Begriff der Freiheit verstattet es, daß wir nicht außer uns hinausgehen dürfen, um das Unbedingte und Intelligible zu dem Bedingten zu finden. Denn es ist unsere Vernunft selber, die sich durchs höchste und unbedingt praktische Gesetz und das Wesen, das sich dieses Gesetz bewußt ist... als zur reinen Verstandeswelt gehörig und zwar sogar mit Bestimmung der Art, wie es durch ein solches thätig sein könne, erkennt. (KpV, V, 105 f.).

In Kants Lehre vom Faktum der Vernunft spiegelt sich die Grundschwierigkeit, die seine gesamte Philosophie beherrscht: die fundamentale Differenz von Natur und Vernunft, die sich im Faktum Mensch im Ineinander zweier Gesetzlichkeiten zu einer eigenartigen Einheit verbindet, zweier Gesetzlichkeiten, die sich nicht aufeinander zurückführen lassen, die aber dennoch, wie die empirische Selbsterfahrung der eigenen Bedingtheit wie die apriorische 'Erfahrung' des Sittengesetzes beweisen, in einer faktischen Synthesis wirklich sind. Sie kommt zum Vorschein in der Unzurückführbarkeit von Spontaneität und Rezeptivität, von Verstand und Sinnlichkeit, die sich gegenseitig bedürfen, um Erkenntnis realisieren zu können, von Wille und Begehren, die sich vereinigen müssen, um inhaltliches Wollen zu erzeugen. Sie erhellt aber auch aus dem Wesen menschlicher Spontaneität, die nur als reine Tätigkeit beschreibbar ist, die aber dennoch die

Gesetzlichkeit ihres Erkennens wie die Gesetzlichkeit ihres Wollens als theoretische Unausweichlichkeit und praktische obligatio erfährt, deren Grund weder in erkennender Selbstsetzung noch in ursprünglicher praktischer Tathandlung als absolute Selbstbegründung einsichtig wird. Menschliche Vernunft und menschliche Spontaneität meinen nicht absoluten Selbstbesitz und absolute Selbstschöpfung, sondern spontane Realisierung einer vorgegebenen Möglichkeit und eines vorgegebenen Anspruchs.

Während das theoretische Ich - wie die Überlegungen des Paralogismuskapitels der Kritik der reinen Vernunft dartun - in völliger Ungewißheit über seine Herkunft verharrt, geben Form und Inhalt des Sittengesetzes dem praktischen Ich einen sicheren Hinweis auf die absolute Autonomie seines intelligiblen Seins, ohne dieses freilich einer theoretischen Einsicht zu öffnen. Menschliche Vernunft ist, so paradox dies klingen mag, faktisch vorgefundene Möglichkeit und faktisch vorgefundener Anspruch, die ihre Wirklichkeit nur durch die Tat beweist[1], die den Grund ihrer Möglichkeit aus sich selbst zu deduzieren verlangt und doch nicht ableiten kann. "Nun ist aber alle menschliche Einsicht zu Ende, sobald wir zu Grundkräften oder Grundvermögen gelangt sind; denn deren Möglichkeit kann durch nichts begriffen, darf aber auch ebensowenig beliebig erdichtet und angenommen werden" (KpV, V, 46/7).
Die Rechtfertigung der objektiven Gültigkeit der Grundsätze des reinen Verstandes gelang, wenn auch 'surrogathaft' (KpV, V, 47), durch den Aufweis ihrer unabdingbaren Funktion beider Erkenntnis der Erfahrungsgegenstände,

---

[1] Dies gilt nicht nur im Blick auf alltägliche und wissenschaftliche Erkenntnispraxis, sondern mutatis mutandis auch für freies Handeln: "Denn wenn sie als reine Vernunft wirklich praktisch ist, so beweist sie ihre und ihrer Begriffe Realität durch die That, und alles Vernünfteln wider die Möglichkeit, es zu sein, ist vergeblich." (KpV, V, 3).

nicht aus sich selbst. Das moralische Gesetz als ein Faktum der Vernunft kann seine Berechtigung nicht einem notwendigen Bezug zur Erfahrung verdanken: "Denn was den Beweisgrund seiner Wirklichkeit von der Erfahrung herzuholen bedarf, muß den Gründen seiner Möglichkeit nach von Erfahrungsprincipien abhängig sein, für dergleichen aber reine und doch praktische Vernunft schon ihres Begriffs wegen unmöglich gehalten werden kann." (KpV, V, 47). Der Garant seiner objektiven Gültigkeit ist allein es selbst, sein apodiktisch gebietender Anspruch. Die völlige Einsicht in seine Möglichkeit wäre gegeben nur dann, wenn endliche Vernunft in ihrem An-sich-Sein, in ihrer reinen Spontaneität sich selbst anschauen könnte, sieht sie doch nur das vollständig ein, was sie selbst hervorgebracht hat. So aber ist eine Rechtfertigung a priori, eine Deduktion aus den Seinsprinzipien der reinen Vernunft unmöglich, das Gesetz bleibt ein absolutes Faktum. Eine Art "Creditiv" ist ihm die "Ergänzung eines Bedürfnisses" der theoretischen Vernunft, die "wenigstens die Möglichkeit einer Freiheit anzunehmen genöthigt war" (KpV, V, 48) beinhaltet doch das Gesetz vernünftiger Willensbestimmung die kategorische Forderung, im Bereich des Möglichen, also zunächst im Willen, autonom zu sein. "Wie nun dieses Bewußtsein der moralischen Gesetze oder, welches einerlei ist, das der Freiheit möglich sei, läßt sich nicht weiter erklären, nur die Zulässigkeit derselben in der theoretischen Kritik gar wohl vertheidigen." (KpV, V, 46).

Das Grundproblem Mensch, die Frage, wie und warum es zu einer Synthesis von Vernunft und Natur kommen kann, warum überhaupt so etwas wie endliche Vernunft entsteht, die ihre eigene Begrenztheit als Verwiesenheit auf Erfahrung und theoretisch unlösbares Bedürfnis nach Einheit und als Aufgabe praktischen Handelns erfährt, die Frage, warum Vernunft, die per definitionem absolut ist, sich zu einer endlichen Erscheinungsform entäußert, bleibt un-

beantwortet und, nach Kant, unbeantwortbar. Eine Metaphysik, die Gott, Welt und Mensch in den stringenten Rahmen einer ontologischen Notwendigkeit und einsehbaren Harmonie bindet, diese Metaphysik im Sinne Spinozas und seiner Adepten ist nach Kant nicht mehr zu schreiben. Daß er trotzdem deren (nicht zuletzt in der theologischen Tradition begründeten) Vernunftbegriff als Maßstab aller Kritik beibehalten zu können glaubt, liegt im 'erfahrbaren' Faktum des Sittengesetzes begründet. Dieses allein impliziert die verpflichtende Idee einer "Natur unter der Autonomie der reinen praktischen Vernunft... Denn in der That versetzt uns das moralische Gesetz der Idee nach in eine Natur, in welcher reine Vernunft, wenn sie mit dem ihr angemessenen physischen Vermögen begleitet wäre, das höchste Gut hervorbringen würde, und bestimmt unseren Willen die Form der Sinnenwelt, als einem Ganzen vernünftiger Wesen, zu ertheilen" (KpV,V,43).

Das Faktum des Sittengesetzes begründet den Glauben an die Wirklichkeit und absolute Macht der Vernunft; es zeigt zugleich deren wesentliche Struktur: "Das Gesetz dieser Autonomie aber ist das moralische Gesetz; welches also das Grundgesetz einer übersinnlichen Natur und einer reinen Verstandeswelt ist" (KpV, V, 43); es zeigt nicht die Möglichkeit einer vernünftigen Synthesis von absoluter Vernunft und endlicher Vernunft und damit die Möglichkeit rationaler Erklärung eines kategorischen Imperativs, der nichts anderes besagt, als daß mögliche Vernunft wirkliche Vernunft werden soll.
Man mag mit Kants Nachfolgern dieses Resultat unbefriedigend finden, man mag - wie der junge Fichte - die Differenz von endlicher und absoluter Vernunft zugunsten der absoluten Vernunft zu beheben trachten oder - wie Hegel - die Geschichte der endlichen Vernunft zur Geschichte der absoluten machen; Kant selbst jedenfalls sah sich einer Schulphilosophie konfrontiert, die seiner Meinung nach die Faktizität des Menschen, seine vorgegebene er-

kenntnismäßige Angewiesenheit auf Erfahrung und seine vernünftige Praxis als kategorisch geforderte Aufgabe, in Richtung einer apriorisch harmonisierenden Vernunftwirklichkeit überstieg. Auf die Frage nach dem Grund der Bedingungen endlicher Erkenntnis und dem Grund des Sollenscharakters noumenalen Seins für den Menschen vermag er keine metaphysisch zureichende Antwort mehr zu geben. Die Gesetzlichkeit selbst im theoretischen und praktischen Sinn, so notwendig sie dem menschlichen Erkennen und Handeln inhäriert, so spontan ihre Realisierung erfolgt, bleibt faktischer Natur. Er nennt sie denn auch angeboren bzw. im Blick auf das Sittengesetz, der menschlichen Vernunft immer schon einverleibt. Produkt einer transzendentalen Handlung ist, "wie die Kritik behauptet, erstlich die Form der Dinge im Raume und der Zeit, zweitens die synthetische Einheit des Mannigfaltigen in Begriffen; denn keine von beiden nimmt unser Erkenntnißvermögen von den Objecten, als in ihnen an sich selbst gegeben, her, sondern bringt sie aus sich selbst a priori zu Stande. Es muß aber doch ein Grund dazu im Subjecte sein, der es möglich macht, daß die gedachten Vorstellungen so und nicht anders entstehen... und dieser Grund wenigstens ist angeboren" (Über eine Entdeckung... VIII, 221 f.). "Dieser Grundsatz (sc. das Faktum der Vernunft) aber bedarf keines Suchens und keiner Erfindung; er ist längst in aller Menschen Vernunft gewesen und ihrem Wesen einverleibt und ist der Grundsatz der Sittlichkeit" (KpV, V, 105).

Da dieser Grundsatz in Übernahme des Rousseauschen Modells eine republikanische und nicht eine absolutistische (wie G. Krüger nahelegt) Vernunftverfassung gebietet, derart, daß das Subjekt im sittlichen Handeln so sich selbst als Gesetzgeber ansehen kann, so bleibt

es für die Praxis irrelevant, ob er als Gebot Gottes oder als Produkt der Vernunft interpretiert wird. Denn Gott kann in diesem Zusammenhang nichts anderes bedeuten als das vernünftige 'Oberhaupt' eines in freier Selbstbestimmung organisierten Reichs der Geister."Die verschleierte Göttin, vor der wir beiderseits unsere Kniee beugen, ist das Moralische Gesetz in uns in seiner unverletzlichen Majestät. Wir vernehmen zwar ihre Stimme und verstehen auch gar wohl ihr Gebot; sind aber beim Anhören im Zweifel, ob sie von dem Menschen aus der Machtvollkommenheit seiner eigenen Vernunft selbst, oder ob sie von einem Anderen, dessen Wesen ihm unbekannt ist, und welches zum Menschen durch diese eigene Vernunft spricht, herkomme. Im Grunde thäten wir vielleicht besser uns dieser Nachforschung gar zu überheben, da sie bloß speculativ ist, und, was uns zu thun obliegt (objectiv), immer dasselbe bleibt,man mag eines oder das andere Princip zum Grunde legen: nur daß das didaktische Verfahren, das moralische Gesetz in uns auf deutliche Begriffe nach logischer Lehrart zu bringen, eigentlich allein philosophisch, dasjenige aber, jenes Gesetz zu personificiren und aus der moralisch gebietenden Vernunft eine verschleierte Isis zu machen... eine ästhetische Vorstellungsart eben desselben Gegenstandes ist." (Vornehmer Ton, VIII,405)
Die Faktizität der menschlichen Erkenntnisbedingungen und die Faktizität des Sittengesetzes beeinträchtigt nicht ihre objektive Geltung. Eine Metaphysik der Subjektivität, die dieser Gesetzlichkeit ein absolutes Fundament zu bereiten vermöchte, scheitert an den Grenzen unseres Erkennens und bleibt leere Spekulation. Die Frage nach den empirischen Bedingungen der transzendentalen Faktizität und des 'absoluten' Faktums des Sittengesetzes hat Kant nicht gestellt; sie aber ist es, die die philosophische Reflexion der Gegenwart primär bewegt.

§ 7 VERNUNFT UND INTERESSE

a) Der Begriff des Interesses

Die transzendentale Faktizität des theoretischen Bewußtseins, der unerkennbare Grund eines in Spontaneität und Rezeptivität sich realisierenden bewußten Lebens, die Erfahrung einer kategorisch gebietenden Vernunft, deren Anspruch zwar unbedingte Willensbestimmung impliziert, gemessen am Begriff einer absoluten Vernunft indessen sich jeder Erklärbarkeit entzieht, diese theoretische und praktische Faktizität der menschlichen Vernunft steht jeder substanziellen Aneignung des absoluten Grundes von Theorie und Praxis im Reflexionsprozeß der Erkenntnis entgegen: "die vollständige Lösung des Rätsels der Welt und des Bewußtseins mit mathematischer Evidenz"[1], wie sie etwa Fichte für sich in Anspruch nahm, ist für Kant Sache eines intellectus archetypus und einer voluntas archetypa, deren Verhältnis zur Wirklichkeit sich selbst begründende und alle Realität aus sich entlassende Spontaneität wäre, eine Vernunftidee, die die Begrenztheit des Menschen erhellt und als Maßstab der Kritik seiner Vermögen dient. Zwar gebietet das Sittengesetz Autonomie, seine Sinnhaftigkeit läßt uns auch an ihre Möglichkeit glauben, obwohl alle theoretischen Erklärungsversuche scheitern, doch schon die Realisierung vernünftigen Wollens in der konkreten Welt unterstellt uns der Macht des Faktischen und Bedingungen, die wir nicht selbst gemacht haben. Die Erlösung des menschlichen Selbst von der quälenden Frage nach seinem Grund auf einem Weg, der es als den Grund seiner selbst erweist, der alle geistige und sinnliche Realität zu Modifikationen des eigenen Bewußtseins macht, übersteigt die Grenzen der conditio humana, ihre fundamentale Bindung an Vorgegebenheit, die das Leben des endlichen Subjekts wie die Realität seiner ihm gegebenen Welt in gleicher Weise umfaßt. Menschliche Spontaneität kann nur als Tat einer vor-

---

[1] Vorlesungsankündigung, Januar 1804, zit. nach L. Noack, J.G. Fichte, Lp 1862, 453; vgl. Wissenschafts-Lehre von 1804, Werke (ed.I.H. Fichte) Bd. II der nachgelassenen Werke, 251.

gegebenen Form begriffen werden, die ihre Wirklichkeit durch theoretische Darstellung und praktische Gestaltung eines sie affizierenden Inhalts beweist. Transzendentalphilosophie als Metapysik der endlichen Vernunft ist möglich nur auf der Basis einer eigenartigen Synthesis von Faktizität und Apriorität: die Logik der Erfahrung resultiert aus einer Verbindung von abstrakter Vernunftform und zufälliger Form der Erscheinung: "nun enthält die ganze reine Vernunft in ihrem bloß spekulativen Gebrauche nicht ein einziges direkt synthetisches Urteil aus Begriffen. Denn durch Ideen ist sie, wie wir gezeigt haben, gar keiner synthetischen Urteile, die objektive Gültigkeit hätten, fähig; durch Verstandesbegriffe aber errichtet sie zwar sichere Grundsätze, aber gar nicht direkt aus Begriffen, sondern immer nur indirekt durch Beziehung dieser Begriffe auf etwas ganz Zufälliges, nämlich mögliche Erfahrung" (KrV A 736 f. B 764 f.). Die Metaphysik der Sitten resultiert zwar "aus der Idee, die die Vernunft a priori von sittlicher Vollkommenheit entwirft und mit dem Begriffe eines freien Willens unzertrennlich verknüpft" (GMS, IV, 409), ihre objektive Realität im Sinne unbedingter Verpflichtung für den Menschen erhält sie indessen aus der 'Erfahrung' des Sittengesetzes, aus einem Faktum der endlichen Vernunft, dessen Sein als kategorisch fordernder Anspruch aus der Idee nicht deduzierbar ist. Kants theoretische und praktische Philosophie spiegelt somit die Grundschwierigkeit wider, die mit dem Begriff einer endlichen Vernunft unlösbar sich verknüpft: Autonomes Sein in sich und aus sich verbindet sich bzw. sollsich verbinden mit einem Sein, dessen Lebensform und Lebensinhalt sich nicht selbst verdankt. Sie dokumentiert sich in einer Lösung, in der Sein theoretisch nur als Form der Erscheinung antizipierbar wird, in der Vernunft nur als theoretisches Bedürfnis nach absoluter Einheit und als praktischer Anspruch auf unbedingte Willensbestimmung sich zeigt, und in der die Möglichkeit endlicher Vernunft sich jeder Erklärbarkeit aus absoluter Vernunft entzieht. Glaubt Kant, ausgehend vom Faktum exakter Wissenschaft und "von der ge-

meinen sittlichen Vernunfterkenntnis" (GMS, IV, 393), in transzendentaler Erhellung der Möglichkeitsbedingungen und in einer Analytik des Vernunftbegriffs der Autonomie, Apriorität und Aposteriorität, Autonomie und Heteronomie, in abstracto trennen zu können, so scheitert dieser Versuch beim konkreten Erkennen und Handeln des Einzelsubjekts. Es bleibt für die Metaphysik "unmöglich auszumachen, was und wieviel die Seele, und was, oder wieviel der Körper selbst zu den Vorstellungen des inneren Sinnes beytrage, ja, ob nicht vielleicht, wenn eine dieser Substanzen (Seele und Körper) von der andern geschieden wäre, die Seele schlechterdings alle Art Vorstellungen (Anschauen, Empfinden und Denken) einbüßen würde" (Fortschr. d. Metaph. XX, 308).
Konkrete Erkenntnis als Zusammen von Begriff und Anschauung, von Spontaneität und Rezeptivität, entspringt einer im jeweiligen An-sich-Sein unerkennbaren Wechselbeziehung des Grundes des Subjekts und des Grundes des Objekts. "Die eigentliche Moralität der Handlungen (Verdienst und Schuld) bleibt uns daher, selbst die unseres eigenen Verhaltens, gänzlich verborgen. Unsere Zurechnungen können nur auf den empirischen Charakter bezogen werden. Wie viel aber davon reine Wirkung der Freiheit, wie viel der bloßen Natur und dem unverschuldeten Fehler des Temperaments, oder dessen glücklicher Beschaffenheit (merito fortunae) zuzuschreiben sei, kann niemand ergründen und daher auch nicht nach völliger Gerechtigkeit richten." (KrV A 551 B 579, Anm.)
Wenn indessen das Sittengesetz injedem Menschen erfahren wird, so sind wir berechtigt, ja verpflichtet, an Autonomie als reale Möglichkeit menschlichen Seins zu glauben. Wenn ferner diese Autonomie nicht in der Unerkennbarkeit des intelligiblen Substrats verschweben, sondern im erfahrbaren Bereich des Begehrens und Handelns sich zeigen soll - und dies ist als Auftrag im kategorischen Imperativ impliziert- so muß der Bereich der Vorgegebenheit (leib-seelische Konstitution des Menschen wie die nichtmenschliche Welt) einer Vernunftbestimmung offenstehen. Eine Teleologie der Natur und eine Teleologie des Menschen und seiner Geschichte sind

Hypothesen in praktischer Absicht, die auf dem Fundament des Sinnes des Sittengesetzes für den Menschen ruhen. Soll der geforderte Versuch einer Darstellung der Idee der Autonomie im Bereich der Erscheinung und somit für den konkreten Menschen Sinn und Bedeutung besitzen, so kann Erscheinung selbst und ihr intelligibles Substrat nicht eine Materie darstellen, die vernünftiger Organisation radikal widerstreitet. Endliche Vernunft hat ein Interesse daran, daß die von ihr unabhängige Vorgegebenheit ihren eigenen Bedürfnissen entspricht: dem logischen Bedürfnis einer systematischen Ordnung und damit Faßbarkeit gegebener Mannigfaltigkeit,dem ästhetischen Bedürfnis formaler Schönheit und dem praktischen Bedürfnis vernünftiger Organisierbarkeit. Daß Vernunft überhaupt Interesse an etwas nimmt, resultiert nicht aus ihrer Eigenschaft qua Vernunft - ja, ihrem Sein als Autonomie steht dies gerade entgegen -, sondern aus ihrer vorgefundenen, unerklärbaren Endlichkeit, die sich selbst als theoretisches Bedürfnis nach Einheit und als praktische Aufgabe vernünftiger Gestaltung der Welt erfährt, aus einem Sein also, das von bloßer Möglichkeit zur aufgegebenen Wirklichkeit unterwegs ist. Interesse ist somit eine Kategorie der Endlichkeit, eine Kraft bzw. ein Trieb als Bedingung der Überwindung der Differenz vom Noch-Nicht vernünftigen Seins zur reinen Wirklichkeit, "Interesse ist das, wodurch Vernunft praktisch, d.i. eine den Willen bestimmende Ursache wird." (GMS, IV, 460 Anm.).
Da die Überwindung der Differenz ursprünglich als im kategorischen Imperativ aufgegeben erfahren wird und nicht aus bloß theoretischer Bemühung sich ergeben kann, da alle Theorie auf Vorgegebenheit verwiesen bleibt, erhellt der Primat des praktischen Interesses von selbst. "Das logische Interesse der Vernunft (ihre Einsichten zu befördern) ist niemals unmittelbar, sondern setzt Absichten ihres Gebrauchs voraus." (GMS, IV, 460, Anm.; vgl. KpV, V, 121).
Wie sehr der Begriff des Interesses an die Endlichkeit und Faktizität der menschlichen Vernunft gekettet ist,zeigt seine allgemeinere Bindung an die Vermögenslehre,die ja nichts

anderes besagt als daß Vernunft nicht als Wirklichkeit, sondern als vorgegebene Möglichkeit sich präsentiert. "Einem jeden Vermögen des Gemüths kann man ein Interesse beilegen, d.i. ein Princip, welches die Bedingung enthält, unter welcher allein die Ausübung desselben befördert wird." (KpV, V, 119).

Endlicher Vernunft wohnt in der Tat ein Trieb zur Realisierung der Vernunft inne. Es ist auch richtig, daß mit dem Begriff eines Vernunftinteresses "ein Moment Faktizität in Vernunft selbst hineingetragen wird"[1], wie neuerdings mit Entdeckerpathos betont wurde, nicht richtig erscheint uns indessen die conclusio, daß dies "unter transzendentalen Bestimmungen undenkbar" sei[2]. Kants Transzendentalphilosophie ist ja nicht primär eine Metaphysik der reinen absoluten Vernunft, sondern eine Metaphysik der reinen menschlichen Vernunft, und diese wird nicht erst durch den 'einzigartigen' Begriff des Vernunftinteresses an faktische Bedingungen gebunden. Sie selbst ist faktisch vorgefundene Möglichkeit, die sich selbsttätig realisiert, und die zugleich in ihre Möglichkeit begrenzt ist. Habermas ignoriert die Differenz von absoluter Vernunft und endlicher Vernunft, auf der die gesamte kantische Philosophie ruht. Die Idee einer absoluten Vernunft ist allerdings mit einem Begriff des Interesses 'inkompatibel', beinhaltet sie doch Autonomie, die weder unrealisierte Möglichkeit, noch Begrenztheit, noch Abhängigkeit von außer ihr faktisch Bestehendem in sich birgt. Wird der Begriff der Autonomie radikal gedacht, wie dies Kant im Anschluß an die Tradition in der Idee eines intellectus archetypus tut, so ist in der Tat nicht mehr einzusehen, wie es zu so etwas wie endlicher Vernunft kommen kann. Der Begriff eines reinen Vernunftinteresses sucht aber doch nicht absolute Vernunft mit endlicher Faktizität zu vermitteln, er spiegelt auch nicht "die Trennung der reinen von der praktischen Vernunft"[3], sondern stellt eine Be-

---

[1] J.Habermas, Erkenntnis und Interesse, Frf 1968, 247.

[2] Ebd. 248.

[3] R.Bubner, Was ist kritische Theorie, in: Hermeneutik und Ideologiekritik, Frf 1971, 203.

dingung der Möglichkeit der Realisierung des der menschlichen Vernunft durch sich selbst Aufgetragenen in der Erscheinung dar. Menschliche Vernunft ist erkennend und handelnd von Realisierungsbedingungen abhängig, die sie nicht selbst gemacht hat, die also auch nicht a priori auf Prinzipien einer reinen absoluten Vernunft zurückführbar sind. Der Grund dieser Bedingungen ist nicht zu erkennen. Sie hat ein Interesse bzw. einen Auftrag zur Darstellung ihrer selbst in der Erscheinung. Inder Erforschung desihr Vorgegebenen sucht sie deshalb immer schon dessen Vernünftigkeit, dessen Konnaturalität mit ihrem eigenen Wesen bzw. dessen Offenheit für ihr praktisches Ziel.

b) Die Vernunft in der Natur - Die Heautonomie der Urteilskraft

Im Gegensatz zum Verstand als Vermögen der Regeln und der Vernunft als dem Vermögen der letzten Prinzipien dieser Regeln definiert Kant die Urteilskraft als "das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken" (KdU, V, 179, 2.Einleitung; vgl. KrV A 132 ff. B 172 ff.). Urteilskraft unterscheidet, ob ein vorgefundenes Etwas der Fall einer Regel ist oder nicht und ist insofern subsumierend oder sucht zu gegebener Mannigfaltigkeit das sie verbindende Allgemeine und ist insofern reflektierend. In beiden Funktionen stellt sie eine Beziehung von Einzelnem und Allgemeinem her. Da Einzelnes als wirkliches Einzelnes vom Menschen weder gedacht noch erschlossen, sondern nur angeschaut zu werden vermag, dokumentiert sich in der Urteilskraft am deutlichsten die Endlichkeit des menschlichen Bewußtseins, seine Diskursivität in der repraesentatio von Allgemeinem, seine Verwiesenheit auf Anschauung in der repraesentatio von Individuellem. "Derjenige Verstand, durch dessen Selbstbewußtsein zugleich das Mannigfaltige der Anschauung gegeben würde, ein Verstand, durch dessen Vorstellung zugleich die Objekte dieser Vorstellung existierten, würde einen besonderen Aktus der Synthesis des Mannigfaltigen zu der Einheit des Selbstbewußtseins nicht bedürfen,

deren der menschliche Verstand, der bloß denkt, nicht anschaut, bedarf." (KrV B 138/9) Urteilskraft vermittelt die Anschauung mit dem Begriff und damit mit der Einheit des Bewußtseins. Eine transzendentale Doktrin der Urteilskraft untersucht die notwendige Bedingung der Möglichkeit der Gegebenheit von Etwas im Rahmen einer vorgefundenen raum-zeitlichen Anschauungsform für einen diskursiven Verstand. Diese Bedingung wird von Kant unter dem Titel des Schematismus und der Grundsätze des reinen Verstandes dingfest gemacht. Das transzendentale Schema der Zeit und die in den Grundsätzen schematisierte, kategoriale Struktur des Verstandes geben den Horizont vor, innerhalb dessen überhaupt etwas Gegenstand für das menschliche Bewußtsein werden kann. Durch die in der menschlichen Form des Bewußtseins fundierte Form von Gegenständlichkeit überhaupt ist indessen noch nichts über die Besonderheit eines Einzelgegenstandes und über die spezifische Gesetzmäßigkeit mannigfaltiger Gegenstände untereinander antizipiert. Hier sind wir auf die Empirie verwiesen. Menschliche Vernunft hat indessen ein Erkenntnisinteresse an einer systematischen Ordnung der erfahrbaren Vorgegebenheit, da diese sonst eine unverstandene Rhapsodie von Gegenständen darstellte und jede vernunftbestimmte praktische Orientierung unmöglich machte. Die reflektierende Urteilskraft, die empirisch forschende Vernunft, die im Feld der Erfahrung Gesetzmäßigkeiten und systematische Ordnung zu eruieren trachtet, steht deshalb immer schon unter einem von ihrem Erkenntnis- und Handlungsinteresse diktierten Vorgriff einer Konvenienz erfahrbarer Gegenständlichkeit für ihr Ordnungsbedürfnis. Sie arbeitet und kann nur arbeiten unter der Hypothese einer Zweckmäßigkeit der Natur in ihrer Mannigfaltigkeit für ihre eigenen Vermögen.
"Die reflectirende Urtheilskraft, die von dem Besondern in der Natur zum Allgemeinen aufzusteigen die Obliegenheit hat, bedarf also eines Princips, welches sie nicht von der Erfahrung entlehnen kann, weil es eben die Einheit aller empirischen Principien und also die Möglichkeit systematischer Unterordnung derselben unter einander begründen soll. Ein

solches transcendentales Princip kann also die reflectirende Urtheilskraft sich nur selbst als Gesetz geben, nicht anderwärts hernehmen... noch der Natur vorschreiben: weil die Reflexion über die Gesetze der Natur sich nach der Natur und diese sich nicht nach den Bedingungen richtet, nach welchen wir einen in Ansehung dieser ganzzufälligen Begriff von ihr zu erwerben trachten" (KdU, V, 180, 2.Einleitung). "Die Urtheilskraft hat also auch ein Princip a priori für die Möglichkeit der Natur, aber nur in subjectiver Rücksicht in sich, wodurch sie, nicht der Natur (als Autonomie), sondern ihr selbst (als Heautonomie) für die Reflexion über jene, ein Gesetz vorschreibt" (Ebd. V, 185/6). Kant wird nicht müde zu betonen, daß die gedachte Übereinstimmung der Natur mit unserem Vernunftbedürfnis zufällig ist, da die menschliche Vernunft und der Grund der Natur in keine einsichtige Relation zu bringen sind (vgl. v.a. V, 186). Das Gesetz der Heautonomie ist im Bedürfnis der erkennenden Vernunft nach systematischer Einheit des ihr Gegebenen fundiert, also in der subjektiven Beschaffenheit des Menschen begründet, es ist dennoch notwendig und unvermeidlich, da Erkenntnis aufgrund unserer Konstitution sich nicht anders denn als Einheit einer vorgegebenen Mannigfaltigkeit vollziehen kann, es ist regulativ und nicht konstitutiv für eine dem Menschen vorgegebene Natur, da es in der Bedingung der Möglichkeit einer Gegebenheit für den Menschen nicht enthalten ist. Zweckmäßigkeit des Vorgegebenen als Forschungsmaxime der endlichen Vernunft sucht die Bedingung der Möglichkeit der Realisierung der menschlichen Vermögen, die nicht aus der Vernunft allein resultieren kann; sie sucht Faßlichkeit gegebener Mannigfaltigkeit für das Erkennen, sie sucht Empfänglichkeit des naturalen Begehrens für das moralische Gesetz, sie sucht formale Harmonie der verschiedenen Erkenntnisvermögen, die sich lustvoll selbst erlebt. Sie erreicht ihre Absicht in der Erfahrung der logischen Zweckmäßigkeit der Natur, paradigmatisch gegeben im Bereich des Organischen, in der ästhetischen Zweckmäßigkeit, auffindbar in Natur- und Kunstschönheit, und in praktischer Zweckmäßigkeit, un-

leugbar gegeben im moralischen Interesse, im Gefühl der Achtung für das Sittengesetz. Der Begriff des moralischen Gefühls hat, was von der neueren Diskussion völlig ignoriert wird und was in Kants Werk nur implizit zum Ausdruck kommt, seinen erkenntnistheoretischen Stellenwert im Rahmen der Theorie der reflektierenden Urteilskraft, benennt also eine Erfahrung, die sich nur der Forschungshypothese einer teleologisch suchenden Vernunft präsentiert und präsentieren kann. Die Selbstgebung dieser Forschungsmaxime entspringt dem übergeordneten Interesse menschlicher Vernunft an der Realisierung ihrer Vermögen, an einer Realisierung, die nur zum Teil von eigener Spontaneität, zum andern Teil aber von ihr vorgegebenen Bedingungen abhängt. Wie Vernunft selbst in den defizienten Status bloßer Möglichkeit gelangt, deren Übergang in erscheinende Wirklichkeit sich nur im Zusammenspiel von theoretischer und praktischer Autonomie und entsprechender Heteronomie vollziehen kann, wie ein theoretisches und praktisches Bedürfnis der Vernunft entsteht, ist aus dem Begriff von Vernunft selbst nicht zu verstehen.

c) Die Vernunft im empirischen Menschen - Das moralische Gefühl

Menschliches Leben erfährt sich nach Kant, wie wir oben (S. 151) gesehen haben, als Beziehung seiner selbst auf Anderes im Erkennen und Begehren und als Beziehung auf sich selbst im Gefühl. Das Begehren als Kraft bedarf eines Grundes seiner Aktivität, die auf Umgestaltung und Genuß der vorgegebenen Welt gerichtet ist, sein Trieb wird wieder getrieben, zunächst und im animalischen Bereich allenthalben beobachtbar, von der 'Triebfeder' der Selbsterhaltung und der möglichst guten Selbsterhaltung, die im Gefühl der Lust und Unlust selbst sich empfindet. Das "wahrhafte Naturbedürfnis" (KdU, V, 430, §83) der Selbsterhaltung und des Selbstgenusses mit dem Ziel der Glückseligkeit als "Inbegriff aller durch die Natur und außer und in dem Menschen möglichen Zwecke desselben (Ebd. V, 431, Hervorh. von mir) ist ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund des menschlichen Be-

gehrens, notwendig freilich nicht aufgrund apriorischer Vernunftprinzipien, sondern aufgrund der faktischen Bedürftigkeit seiner Natur. Verlangen nach Glück und Zufriedenheit mit seinem Zustand als Triebfeder allen Begehrens ist dem Menschenwesen "ein durch seine endliche Natur selbst ihm aufgedrungenes Problem, weil es bedürftig ist" (KpV, V, 25, Anm.) und, obwohl "ein subjectiv nothwendiges Gesetz (als Naturgesetz),.., objectiv ein gar sehr zufälliges praktisches Princip, das in verschiedenen Subjecten sehr verschieden sein kann und muß, mithin niemals ein Gesetz abgeben kann, weil es bei der Begierde nicht auf die Form der Gesetzmäßigkeit, sondern lediglich auf die Materie ankommt, nämlich ob und wieviel Vergnügen ich in der Befolgung des Gesetzes zu erwarten habe" (KpV, V, 25 Anm.). Versteht man unter Triebfeder den subjektiven Bestimmungsgrund des Willens eines Wesens, dessen Vernunft nicht schon vermöge seiner Natur dem objektiven Vernunftgesetz notwenig gemäß ist (vgl. KpV, V, 72), definiert man ferner Interesse im engeren Sinn als Triebfeder des Willens, sofern sie durch Vernunft vorgestellt wird (vgl.KpV, V,79 f.), so formuliert sich Kants Problem einer Erklärung des Wollens des Sittengesetzes in der Frage nach der Möglichkeit eines reinen, von der vorgegebenen Bedürftigkeit der Natur unabhängigen Interesses des Menschen an Moralität.

Die Absolutheit des Sittengesetzes impliziert, soll sein Sinn nicht ruiniert werden, daß es um seiner selbst willen gewollt wird, das Interesse an Moralität dürfte also nicht auf Momenten basieren, die außerhalb von Vernunft liegen, es müßte ein Produkt von Vernunft selbst sein. Andererseits soll es menschliches Begehren motivieren, soll also eine reale Kraft im erscheinenden Lebensprozeß darstellen, eine Kraft, die im Konfliktfall sogar die sinnlich bedingten Interessen des Lebensgenusses zu überwiegen vermag. Der Begriff eines reinen Vernunftinteresses setzt die Endlichkeit der Vernunft voraus, eine Endlichkeit, die eine Differenz subjektiver Bestimmungsgründe des Wollens und objektiver Gesetzlichkeit der Vernunft beinhaltet, inder Vernunft nicht

eo ipso als Wirklichkeit, sondern als (zu verfehlende) Möglichkeit und Aufgabe erscheint, eine Endlichkeit insbesondere, in der die Maximen der vorgegebenen Natur und die Gesetze der Vernunft sich in der Situation des Kampfes befinden (vgl. KpV, V, 84). "Alle drei Begriffe aber, der einer Triebfeder, eines Interesses und einer Maxime, können nur auf endliche Wesen angewandt werden. Denn sie setzen insgesamt eine Eingeschränktheit der Natur eines Wesens voraus, da die subjective Beschaffenheit seiner Willkür mit dem objectiven Gesetze einer praktischen Vernunft nicht von selbst übereinstimmt; ein Bedürfniß, irgend wodurch zur Thätigkeit angetrieben zu werden, weil ein inneres Hinderniß derselben entgegensteht" (KpV, V, 79). Die Erklärung des Interesses an Vernunft aus der Autonomie der Vernunft wäre identisch mit einer apriorischen Deduktion der Endlichkeit aus der Idee der Vernunft: "es müßte denn diese Idee einer intelligibelen Welt selbst die Triebfeder oder dasjenige sein, woran die Vernunft ursprünglich ein Interesse nähme; welches aber begreiflich zu machen gerade die Aufgabe ist, die wir nicht auflösen können." (GMS, IV, 462) , Die Erklärung des Interesses an Vernunft im Rekurs auf Gesetze der Natur würde den Sinn eines kategorischen Imperativs zerstören, der auch das Wollen des Gesetzes der Idee der Autonomie unterstellt. Ein moralisches Interesse, das für die praktische Realisierung der Vernunft in der Erscheinung unerläßlich ist, müßte demnach auf einem Gefühl beruhen, das aus reiner Vernunft bewirkt und dennoch in der kontingenten Erfahrung gegeben, und das weder aus reiner Vernunft deduzierbar noch aus Erfahrungsdaten erklärbar wäre. Das Interesse der endlichen Vernunft an der Verwirklichung ihrer Möglichkeit läßt uns im Praktischen nach einer Triebfeder Ausschau halten, die diesen Bedingungen genügt. Kant sieht sie inder in jedem Menschen aufweisbaren Achtung für das Gesetz gegeben, in einem Gefühl, das ob seiner Heiligkeit jede Abkunft aus Bedingungen der Natur von sich weist, das zwar als Gefühl aus Vernunft nicht deduzierbar ist, das aber nur als Wirkung

von Vernunft in der Erscheinung interpretiert werden kann. Das moralische Gefühl als Achtung für das Gesetz ist somit "die Sittlichkeit selbst, subjectiv als Triebfeder betrachtet, indem die reine praktische Vernunft dadurch, daß sie der Selbstliebe im Gegensatze mit ihr alle Ansprüche abschlägt, dem Gesetze, das jetzt allein Einfluß hat, Ansehen verschafft." (KpV, V,76).
Autonomie des Menschen bleibt somit in ihrer Möglichkeit unerklärbar, durch die objektive Erfahrung des Faktums der Vernunft und die subjektive Erfahrung des moralischen Gefühls indessen ein vernünftiger Glaube. Dies ist die Antwort, die Kant in seiner Bindung an den absoluten Vernunftbegriff der Tradition als Maßstab der Kritik wie in seiner Erfahrung der Endlichkeit des Menschen noch auf die metaphysische Frage nach dessen Freiheit zu geben vermag. Das Reich der Metaphysik hat durch die Despotie des Vernunftdogmatismus die Anarchie der Skeptiker provoziert, diese wiederum riefen 'Physiologen' des menschlichen Verstandes auf den Plan, zuletzt herrschte "Überdruß und gänzlicher Indifferentismus... in Ansehung solcher Nachforschungen..., deren Gegenstand der menschlichen Natur nicht gleichgültig sein kann" (KrV A X), Eine republikanische Ordnung ist auf dem Gebiet der Wissenschaft nur zu erreichen durch die Bindung der Theorie an die intersubjektive Erfahrung und durch einen Glauben an die Macht der Vernunft in der Praxis.

Kants Werke werden zitiert nach dem Text der von der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften; für die beiden Auflagen der Kritik der reinen Vernunft verwenden wir, wie üblich, die synoptische Edition des Textes von R.Schmidt (Phil.Bibl.).

Abkürzungen

1.Kants Werke:

KrV	Kritk der reinen Vernunft
KpV	Kritik der praktischen Vernunft
KdU	Kritik der Urteilskraft
Prol.	Prolegomena zu einer jeden Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können.
GMS	Grundlegung zur Metaphysik der Sitten
MdS	Metaphysik der Sitten
MAN	Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft
Rel.	Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft
Anthr.	Anthropologie in pragmatischer Absicht
Träume	Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik
Theorie/Praxis	Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis
Vornehmer Ton	Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie

Die sonstigen hier nicht aufgeführten Schriften werden in unmißverständlicher Weise bezeichnet.

2.Ortsnamen:

Bln	Berlin	Hei	Heidelberg
Bo	Bonn	Lp	Leipzig
Da	Darmstadt	Lo	London
Frb	Freiburg i.Breisgau	Mch	München
Frf	Frankfurt a.Main	Mei	Meisenheim a.Glan
Gö	Göttingen	NY	New York
Ha	Halle	St	Stuttgart
H	Hamburg	Tü	Tübingen
Ki	Kiel	Wü	Würzburg
K	Köln		

An Nachschlagewerken wurden verwendet:

R.Eisler (Hrsg.H.Kuhn), Kant-Lexikon, Bln 1930, Repr.Hildesheim 1961.
H.Ratke, Systematisches Handlexikon zur Kritik der reinen Vernunft, Phil.Bibl.Bd.37b, ^{2}1965.
G.Martin, Allgemeiner Kantindex, Bln 1967.

QUELLEN

Aristoteles, Metaphysik.
Ders., De Coelo.
F. Bacon, Philosophical Works, ed. Spedding, Ellis, Heath, Lo 1872 ff..
Novum Organum, Vol. I..
De Dignitate et Augmentis Scientiarum, Vol. I.
The advancement of learning, Vol.III.
A. Baumgarten, Metaphysica, in: Kant, WW Bd. XVII.
Chr. A. Crusius, Anweisung vernünftig zu leben, Lp 1744 (Reprograph. Nachdruck Hildesheim 1969).
Ders., Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegengesetzt werden, Lp ^{2}1753 (Reprograph. Nachdruck Da 1964).
J.G.Fichte, Die Wissenschaftslehre von 1804, Nachgelassene Werke Bd. II, ed. I.H.Fichte, Bo 1834.
G.W.F.Hegel, Werke, ed. Suhrkamp, Frf 1971 f..
D. Hume, Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, Phil. Bibl. Bd. 35, H 1964.
F. Hutcheson, Untersuchung unserer Begriffe von Schönheit und Tugend, Lo 1725, dt. Lp 1762.
Ders., Abhandlung über die Natur und Beherrschung der Leidenschaften, Lo ^{4}1756, dt. Lp 1760.
Ders., Sittenlehre der Vernunft, Lo 1755, dt. Lp 1756.
Ders., Synopsis Metaphysicae Ontologiam et Pneumatologiam complectens, Lo 1771.
G.W. Leibniz, Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade. Monadologie, frz.-dt. Phil. Bibl. Bd. 253, H 1956.
Ders., Metaphysische Abhandlung (Discours de Métaphysique), frz.-dt. Phil. Bibl. Bd. 260, H 1958.
Die übrigen Schriften von Leibniz nach: Die Philosophischen Schriften von G.W. Leibniz, ed. C.I. Gerhardt, Bln 1875 ff.
I. Newton, Philosophiae naturalis principia mathematica, Lo 1686/7.

J.J. Rousseau, Oeuvres Complètes, ad. B.Gagnebin et M. Raymond, Bibl. de la Pléiade, 1959 ff.
Ders., Correspondence Générale, ed. Dufour-Plan, Paris 1924-34, vol. X.
A. Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik, Sämtliche Werke, ed. Frauenstädt, Lp ^{2}1888, Bd. IV.
Thomas v. Aquin, De ente et essentia, dt.-lat. Ausg. v. R. Allers, Da 1965.
Chr. Wolff, Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen zur Beförderung ihrer Glückseligkeit, Ha 1720.
Ders., Psychologia Empirica, Frf/Lp 1732.
Ders., Psychologia Rationalis, Frf/Lp 1734.
Ders., Logica, Frf/Lp 1740.
Ders., Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, Ha 1722.
Ders., Ausführliche Erläuterung der Wolffschen, Vernünftigen Gedanken von des Menschen Thun und Lassen, Frf/Lp 1735.

SEKUNDÄRLITERATUR

Th.W. Adorno, Negative Dialektik, Frf 1966.
L.W. Beck, Critique of Practical Reason, Chicago 1949.
L.E. Borowski, Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants, Bln 1912.
R. Bubner, Was ist kritische Theorie, in: Hermeneutik und Ideologiekritik, Frf 1971.
E. Cassirer, Natur und Naturerkenntnis im Denken der Aufklärungsphilosophie, in: Philosophie der Aufklärung , Tü ^{2}1932.
H. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, Bln ^{3}1918.
Ders., Kant, in: Texte zum neukantianischen Sozialismus, hrsg. v. H.J. Sandkühler u. Rafael de la Vega, Frf 1970.
W. Cramer, Die Monade. Das philosophische Problem vom Ursprung, St 1954.

R. Derathé, Le Rationalisme de J.J. Rousseau, Paris 1948.
J. Ebbinghaus, Gesammelte Aufsätze, Da 1968.
C. Festner, Christian August Crusius als Metaphysiker, Diss. Ha 1892.
I. Fetscher, Rousseaus politische Philosophie, Neuwied ^{2}1968.
H.G. Gadamer, Wahrheit und Methode, Tü ^{2} 1965.
G. Gurwitsch, Kant und Fichte als Rousseau-Interpreten, Kantstudien, Bd. 27, 1922.
J. Habermas, Erkenntnis und Interesse, Frf 1968.
M. Heidegger, Platons Lehre von der Wahrheit, Bern ^{2} 1954.
Ders., Vorträge und Aufsätze, Pfullingen ^{3} 1967.
Ders., Der Satz vom Grund, Pfullingen 1957.
Ders., Die Frage nach dem Ding, Tü 1962.
Ders., Kant und das Problem der Metaphysik, Frf ^{2}1951.
I. Heidemann, Spontaneität und Zeitlichkeit, Kantstudien, Ergänzungsheft Bd. 75, K 1958.
H. Heimsoeth, Studien zur Philosophie I. Kants, K 1956; darin v.a. Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie, erstmals in: Festschrift der Universität Königsberg, Lp 1924; Metaphysik und Kritik bei Chr.A. Crusius, erstmals in: Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, drittes Jahr, Heft 3, Bln 1926.
Ders., Metaphysik der Neuzeit. Mch ^{2}1967.
Ders., Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters, Bln ^{2}1934.
D. Henrich, Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft, in: Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken, Festschr. für H.G. Gadamer, Tü 1960.
Ders., Kants früheste Ethik, Versuch einer Rekonstruktion, in: Kantstudien, Bd. 54, 1963.
Ders., Hutcheson und Kant, in: Kantstudien, Bd. 49,1957/8.
A. Heinekamp, Das Problem des Guten bei Leibniz, Diss. Bo 1969, Kantstudien Ergänzungshefte Bd. 98.
H. Hermann, Das Problem der objektiven Realität bei Kant, Diss. Mainz 1961.

N. Hinske, Kants Idee der Anthropologie, in: Die Frage nach dem Menschen, Festschr. für Max Müller zum 60.Geburtstag, Frb/Mch 1966.
Ders., Kants Weg zur Transzendentalphilosophie, St 1970.
H.U. Hoche, Nichtempirische Erkenntnis. Analytische und synthetische Urteile a priori bei Kant und bei Husserl, Diss. Mei 1964.
M. Horkheimer, Über Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie, Frf 1925.
W.R. Jaitner, Thomasius, Rüdiger, Hoffmann und Crusius. Studien zur Menschenkunde und Theorie der Lebensführung im 18. Jahrhundert, Diss. Bleicherade am Harz, 1939.
W. Janke, Leibniz. Die Emendation der Metaphysik, Frf 1963.
B. Jordan, Kants Stellung zur Metaphysik in den vorkritischen Schriften, Diss. Lp 1909.
B. de Jouvenel, Essay sur la politique de Rousseau, in: J.J. Rousseau, Du Contrat Social, ed. du Ch. Ailé, Genf 1947.
F. Kambartel, Erfahrung und Struktur. Bausteine zu einer Kritik des Empirismus und Formalismus, Frf 1968.
F. Kaulbach, Der philosophische Begriff der Bewegung, K/Graz 1965.
G. Klaus-M. Buhr, Immanuel Kant, Frühschriften,Bln 1961.
G. Krüger, Philosophie und Moral in der kantischen Kritik, Tü ^{2}1967.
Ders., Grundfragen der Philosophie. Geschichte, Wahrheit, Wissenschaft., Frf ^{2}1965.
M. Küenberg, Der Begriff der Pflicht in Kants vorkritischen Schriften, Innsbruck 1927
H. Kuhn, Das Sein und das Gute, Mch 1962.
G. Lehmann, Kritizismus und Kritisches Motiv in der Entwicklung der Kantischen Philosophie, in: Kantstudien Bd. 48, 1, 1956/7.
H. Maier, Rousseau, in: Klassiker des politischen Denkens, Bd. II, Mch ^{2}1969.
O. Marquard, Skeptische Methode im Blick auf Kant, Diss.

Frb/Mch 1958.
Ders., Zur Geschichte des philosophischen Begriffs 'Anthropologie' seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts, in: Collegium Philosophicum, Ba/St 1965.
A. Marquardt, Kant und Crusius, Diss. Ki 1885
G. Martin, Kants Auseinandersetzung mit der Bestimmung der Phänomene durch Leibniz und Wolff als verworrene Vorstellungen, in: Kritik und Metaphysik. H. Heimsoeth zum 80. Geburtstag, Bln 1966.
P. Menzer, Der Entwicklungsgang der kantischen Ethik bis zum Erscheinen der Grundlegung der Metaphysik der Sitten, 1. Teil Bln 1897, 2.Teil Kantstudien Bd.2, 1898, 3.Teil Kantstudien Bd. 3, 1899.
M. Müller, Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, Hei ^{3}1964.
L. Noack, J.G. Fichte, Lp 1862.
H.J. Paton, Der kategorische Imperativ, dt. Bln 1962.
M. Rang, Rousseaus Lehre vom Menschen, Gö 1959.
K. Reich, Kant und Rousseau, Tü 1936.
P. Ricoeur, Philosophie de la Volonté, Tom. I: Le volontaire et l'involontaire, Aubier, Editions Montaigne, 1948.
H. Rombach, Substanz, System, Struktur, 2 Bde. Frb/Mch 1966.
P.A. Schilpp, Kant's Pre-Critical Ethics, Chicago/Evanston 1938.
J. Schmucker, Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflexionen, Mei 1961.
A. Seitz, Die Willensfreiheit in der Philosophie des Chr.A. Crusius gegenüber dem Leibniz-Wolffischen Determinismus in historisch-psychologischer Begründung und systematischem Zusammenhang, Diss. Wü 1899.
W. Stegmüller, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, St ^{3}1965.
Ders., Gedanken über eine mögliche rationale Rekonstruktion von Kants Metaphysik der Erfahrung, Teil I in: Ratio, Heft 1, Bd. 9, Frf 1967; Teil II in: Ratio, Heft 1, Bd.1o, Frf 1968.

Ders., Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie, Bd. I, Wissenschaftliche Erklärung und Begründung, Bln/Hei/NY 1969.
G. Tonelli, Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768, Vol. I, Torino 1959.
H.J. de Vleeschauwer, L'évolution de la pensée Kantienne, Paris 1939.
K. Vorländer, Einleitung zur Grundlegung der Metaphysik der Sitten, Phil. Bibl. Bd. 41, H ^{3}1962.
Whitehaed-Russel, Principia Mathematica, 3 Bde, Lo ^{2} 1925-1927.
Chr. Wild, Die Funktion des Geschichtsbegriffs im politischen Denken Kants, in: Phil.Jahrb. 77. Jahrg. Frb/Mch 1970.
M. Wundt, Kant als Metaphysiker, St 1924.

LEBENSLAUF

Ich wurde am 19.April 1943 als Sohn der Landwirtseheleute Maximilian und Katharina Forschner in Reichling Kreis Schongau (Oberbayern) geboren.
Von 1949 bis 1953 besuchte ich die Volksschule in Reichling und trat dann in das Humanistische Gymnasium zu Dillingen a.d.Donau über.1962 legte ich dort die Reifeprüfung ab.Von 1962 bis 1967 studierte ich an der Phil.-Theol.Hochschule Dillingen und an der Universität München kath.Theologie und beendete dieses Studium 1967 in Dillingen mit dem Fakultätsexamen.
Mit Hilfe der Studienstiftung des dt.Volkes konnte ich von 1967 bis 1972 an der Universität München ein Zweitstudium in Philosophie,empirischer Pädagogik,Psychologie und Fundamentaltheologie absolvieren.Seit April 1972 bin ich als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Systematische Philosophie II der Universität Augsburg beschäftigt.
Meine philosophischen Lehrer waren E.Blessing,F.Wiedmann, H.Kuhn,B.Waldenfels,sowie A.Dempf,M.Müller,H.Krings,W.Stegmüller.In empirischer Pädagogik hörte ich H.Schiefele,in Psychologie A.Görres,in Fundamentaltheologie H.Lais und H.Fries.